MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

10. Jahrgang 1959 Heft 2

Der gegenwärtige Stand der liturgischen Erneuerung im deutschen Protestantismus[1])

Von Emil Joseph Lengeling, Münster

Wie in der katholischen Kirche seit einigen Jahrzehnten von einer liturgischen Erneuerungsbewegung gesprochen werden kann, so ist auch in den getrennten Kirchen der verschiedensten Denominationen und Länder ein unübersehbarer Wille zur liturgischen Erneuerung am Werk[2]). Der ehemalige lutherische Landesbischof von Oldenburg Wilhelm Stählin, einer der Initiatoren der gegenwärtigen Bewegung und Mitglied der Liturgischen Kommission im Ökumenischen Rat

[1]) Erweiterte Fassung einer öffentlichen Probevorlesung an der Universität München zum Abschluß des Habilitationsverfahrens (12. November 1958).

Da nur eine erste Orientierung vermittelt werden kann, wird in nicht zu sparsamer Weise weiterführende Literatur angegeben. Bei ihrer Fülle – vgl. z. B. für die Jahre 1950/51 die protestantische Literatur in der leider nicht fortgeführten Liturgischen Bibliographie von R. Samulski in: LJ 1 (1951) 184–203; 2 (1952) 19*–83* – müssen wir jedoch auf eine auch nur annähernde Vollständigkeit verzichten. Insbesondere gilt das für Zeitschriftenaufsätze, die nur ausnahmsweise angeführt werden. Über die theologischen Grundlagen des Gottesdienstes (vor allem nach K. Barth und W. Stählin) und die Entwicklung seiner Gestalt in der Gegenwart (bis 1950) orientiert K. F. Müller, *Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche*, in: L. Hennig (Hg.), Theologie und Liturgie, Kassel 1952, S. 197–329; Bibliographie: a. a. O., S. 330–339 (zur Fortsetzung vgl. den A. 6 genannten Aufsatz Müllers). Ferner, aus hochkirchlicher Sicht, Fr. Heiler, *Die liturgisch-sakramentalen Erneuerungsbestrebungen im Protestantismus:* Eine Heilige Kirche 28, 2 (1955f.) 32–64. Sehr knapp: H. B. Schumann, *Die liturgische Bewegung in der evang. Kirche*, in: Th. Bogler (Hg.), Liturgische Erneuerung in aller Welt, Maria Laach 1950, S. 149–162. S. ferner die einschlägigen Art. *(Agende, Gottesdienst, Liturgie* u. a.*)* in den Enzyklopädien: Evangelisches Kirchenlexikon = EKL (Göttingen 1956ff.) und Religion in Geschichte und Gegenwart = RGG (Tübingen ^{3}1957ff.), sowie das die gegenwärtigen Fragen und Lösungen sehr stark einbeziehende Handbuch Leiturgia (s. A. 30); darin in Band I (Kassel 1945) besonders R. Stählin (S. 74–80) und P. Brunner (S. 84–364; passim). Aus katholischer Sicht referieren über Teilaspekte: Fr. Ranft, *Liturgische Bestrebungen im Protestantismus:* ThGl 40 (1950) 193–215 und O. Simmel, *Liturgische Erneuerung im Protestantismus:* StdZ 147 (1950f.) 27–36; umfassender: G. Hoffmann (konvertierter Pfarrer), *Die liturgische Erneuerung im Protestantismus als Problem und Verheißung:* TrThZ 66 (1957) 276–297.

[2]) Vgl. die instruktive Veröffentlichung *Ways of Worship*, The Report of a Theological Commission of Faith and Order, Ed. by P. Edwall, E. Haymann, W. D. Maxwell, London 1951. Deutsche Ausgabe: *Formen des Gottesdienstes*, Frankfurt (Ökumenische Zentrale) 1951; s. auch w. u. A. 74. Eine Übersicht über hochkirchliche Bestrebungen in aller Welt bei Fr. Heiler, a. a. O., S. 42–46.

der Kirchen, bezeugt mit Nachdruck, »daß dieser Erneuerungswille in den konfessionell und national verschiedenen und getrennten Kirchen bei aller Mannigfaltigkeit im einzelnen bestimmte gemeinsame Züge aufweist, sich in paralleler Richtung bewegt und darum die Träger solcher Erneuerungsarbeit, wenn sie voneinander wissen und wenn sie einander begegnen, mit ebenso großer Verwunderung wie Freude feststellen, daß sie weit mehr, als sie sich das haben träumen lassen, an einem gemeinsamen Werke stehen«[3]).

Wenn hier nur von der liturgischen Erneuerung im deutschen Protestantismus gesprochen werden kann, so sind noch einmal weitere Abgrenzungen nötig. Zunächst können, so bedeutsam sie sind, die dogmatischen Grundlagen und Probleme der Erneuerung nur am Rande gestreift werden[4]). Ferner kann nicht behandelt werden, in welchem Maße die Erneuerungsbewegung die Pfarrerschaft und das Kirchenvolk erfaßt hat. Ist schon eine entsprechende Frage für die katholische Kirche schwer zu beantworten, um wieviel schwieriger wäre es bei der organisatorischen und theologischen Zerklüftung der evangelischen Kirchen, bei dem noch lange nicht überwundenen Individualismus in der Pfarrerschaft und bei der weitverbreiteten Phobie der Gemeinden vor allem, was man mit Recht oder Unrecht als katholisch ansieht[5]). Weiter müssen wir Ordnungen und Agenden privater Gemeinschaften oder Personen aus der Übersicht ausschalten und uns auf offizielle Ordnungen beschränken. Doch tut auch hier noch eine Eingrenzung not. Für die Gemeinschaften der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (= EKD), d.h. die 13 Lutherischen Landeskirchen – davon 10 in der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (= VELKD) seit 1948 zusammengefaßt –, die 12 unierten Kirchen – davon 6 zur *Evangelischen Kirche der Union* (= EKU, früher Altpreußische Union) gehörend – die 2 reformierten Kirchen und die reformierten Gemeinden, die im *Reformierten Bund* locker zusammengeschlossen sind, für die der EKD angegliederte *Evangelische Brüder-Unität* und für 5 *freikirchliche Verbände* sind nach dem Kriege zahlreiche Agenden, gottesdienstliche Ordnungen, Handreichungen usw. »je nach den Notwendigkeiten und Bedürfnissen der kirchlichen und gemeindlichen Lage und je nach Verfassung und Bekenntnisstand der einzelnen Landeskirchen« erschienen[6]). Viele von ihnen, aus der Notwendigkeit des Augenblicks geboren oder nur zur Erprobung auf Zeit freigegeben, haben inzwischen Agenden Platz gemacht, die von den Kirchenverbänden innerhalb der EKD herausgegeben wurden. Unter ihnen steht an Bedeutung und Wirkung an der Spitze die noch unvollendete, vor allem für die VELKD bestimmte *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden* (1952ff), auf die

[3]) W. Stählin, *Um was geht es bei der liturgischen Erneuerung?* Kassel 1950, S. 3. – J. Beckmann stellt ebenfalls weitgehende Übereinstimmung im Grundsätzlichen wie in den meisten Einzelheiten als bedeutsames Kennzeichen der gegenwärtigen Erneuerung in den evangelischen Kirchen fest: Art. *Gottesdienstordnung*, in: EKL I (1956) 1693.

[4]) Vgl. die einschlägigen Rezensionen von V. Warnach u.a. in: ALW 4 (1955) 127–180 (Beziehungen der Liturgie zum Neuen Testament) und 444–505 (Beziehungen zur evangelischen Liturgie und Liturgiewissenschaft).

[5]) »Unsere Gemeinden sind, Gott sei's geklagt, erstaunlich tolerant gegenüber offenbaren Irrlehren ... Liturgische Erneuerungen pflegen die größte Aufregung hervorzurufen ... In diesem Verhalten der Gemeinde (wird) ein letztes Empfinden spürbar ... für den tieferen Sachverhalt, daß nämlich in der Liturgie in Wahrheit etwas geschieht ...« (K. B. Ritter, *Die Liturgie als Lebensform der Kirche*, Kassel ²1949, S. 33f.). Vgl. A. 182.

[6]) Eine (unvollständige) Übersicht bei K. F. Müller, *Die Agendenarbeit in den Landeskirchen der Evang. Kirche Deutschlands von 1945–1956:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 3 (1957) 79–101; darin enthalten: K. Halaski, *Arbeiten zum Gottesdienst reformierter Gemeinden seit 1945*, a.a.O., S. 97–100. – Das obige Zitat S. 78. – Detaillierte Übersicht über die Jahre 1945–1950 bei K. F. Müller, *Die Neuordnung* (s. A. 1), S. 281–316.

wir uns im wesentlichen beschränken müssen[7]). Dabei verdient die Neuordnung des Hauptgottesdienstes oder der Messe, wie man vielfach heute wieder sagt, unser stärkstes Interesse; doch soll die Neuordnung auf den anderen Gebieten (Sakramente, sog. Kasualien und das Stundengebet, das zu den markantesten Erscheinungen gehört) ebenfalls berührt werden, weil erst so ein einigermaßen abgerundetes Bild entstehen kann.

I. Theologische und geschichtliche Voraussetzungen

Wenn man die gegenwärtige Erneuerungsbewegung richtig werten will, muß sie zunächst aus ihren theologischen Voraussetzungen heraus verstanden werden.

1. Liturgie im Widerspruch

Der heute so eindrucksvoll in Erscheinung tretende Wille zur liturgischen Erneuerung ist häufig Mißverständnissen ausgesetzt, die diese Forderung nicht beachten. So kehren etwa diese und ähnliche (auch im katholischen Bereich nicht ungeläufige) Vorwürfe immer wieder[8]):

a) Über der Sorge um eine reichere und ästhetischere Gestaltung wird die Predigt des Evangeliums vernachlässigt. – Von Freunden der liturgischen Erneuerung wird darauf etwa geantwortet: Die unverlierbare Bedeutung der Predigt im evangelischen Gottesdienst darf keine Alleinherrschaft bleiben. Anbetung, Dank und Gotteslob und der Zugang zu den sakramentalen Quellen christlichen Lebens waren allzu lange verschüttet.

b) Die liturgische Erneuerung ist ein Versuch, durch den Appell an Gefühl und Gemüt zu erreichen, was die Predigt nicht mehr fertig bringt, ein Versuch, sich dem fordernden Anspruch des Gotteswortes zu entziehen. Die Antwort darauf:

[7]) Wir können es umso eher, weil von den 13255 evangelischen Gemeinden der EKD nach dem Stande vom 1. Januar 1956 beinahe die Hälfte, nämlich 6256, der VELKD angehören, während die übrigen lutherischen Kirchen nur 1353, die EKU 2829, die übrigen unierten Landeskirchen 2631 und der Reformierte Bund 187 Gemeinden zählen (nach RGG II [^{3}1958] 145). Allerdings ergibt die Aufgliederung nach der Seelenzahl ein etwas anderes Bild (in annähernden Prozentzahlen nach dem Stand vom 30. 6. 1954): VELKD 44; sonstige lutherische Kirchen 7; EKU 38; sonstige unierte Kirchen 10,4; reformierte Kirchen 1% (vgl. EKL I [1956] 1203).

[8]) Vgl. zum Folgenden W. Stählin, a.a.O., S. 4–12. – Liturgiefeindliche oder skeptische Stimmen treten verhältnismäßig wenig in gedruckten Veröffentlichungen zu Tage. Reserviert zeigen sich (im Gegensatz zu den freundlicher gestimmten Artikeln im EKL) die einschlägigen Art. in RGG, z.B. W. Jannasch, Art. *Agende*, in: RGG I (^{3}1957) 171–173. Vgl. ferner G. Harbsmeier, *Das Problem des Kultischen im evang. Gottesdienst*, in: Festschrift für R. Bultmann, Stuttgart und Köln 1949, S. 99–126; ders., *Glaube ohne Religion?*, in: Kritik an der Kirche (Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks), hg. von H. J. Schultz, Stuttgart 1958, S. 44–53. G. Harbsmeier sieht im christlichen Glauben »das Ende der Religion schlechthin« und kritisiert »so krass wie irgend zulässig« das »Mißverständnis des christlichen Gottesdienstes, als wäre er ein religiöser Kult, ein frommes Werk des Menschen« (Glaube ohne Religion?, a.a.O., S. 46f.). »Das Bildverbot: ›Du, sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen‹ . . . verbietet jeden religiösen Umgang mit Gott«. Fraglos führt die Theologie der Entmythologisierung auch zu negativer Einstellung gegenüber dem Kult. »Kult und Mythos gehören auf das engste zusammen. Ja, es sind nur verschiedene Seiten ein und derselben Sache . . . Im Kult tritt der Mythos in die Erscheinung . . . Wer Angst davor hat, daß bei der Entmythologisierung, so wie bei der Aufhebung des Kultischen in dem angegebenen Sinn, nichts mehr übrig bleibt, muß sich den Verdacht gefallen lassen, daß für ihn der Mythos und das Kultische denn noch wohl ›alles‹ sein müssen« (Harbsmeier, Festschrift Bultmann, S. 111f.). – Weniger radikal kritisiert den Kult Cl. Westermann, in der genannten Sendereihe (*Über die Wandelbarkeit der Kirche*, a.a.O., S. 81–90).

Nicht nur, wie bisher fast einzig, der Verstand, sondern der ganze Mensch ist zum Dienste Gottes aufgerufen. Es ist nicht einzusehen, daß der evangelische Gottesdienst für immer rationalistische Kälte ausstrahlen, steif und langweilig bleiben müsse. Was den Entscheidungscharakter des Gotteswortes angeht, so kann man ebenso, ja leichter, unter dem Schirm des Intellekts vor der Forderung Gottes ausweichen als in der sakramentalen Begegnung, die den Einzelnen normalerweise viel stärker in seiner Ganzheit anspricht und beansprucht.

c) Die liturgische Erneuerung gefällt sich, indem sie das reiche Erbe der Vergangenheit wieder ans Licht zieht, in Altertümelei und tritt bei dem Versuch, museale Formen zu restaurieren, in peinlichen Widerstreit zur Mentalität des heutigen Menschen. Die Antwort: Das alte Gebetsgut soll nicht nur wieder zum Leben erweckt werden, weil es so manche seichte, sentimentale oder allzu lehrhafte Schöpfung vergangener Jahrzehnte qualitativ weit überragt, sondern auch aus ökumenischem Geiste. Im übrigen geht es durchaus nicht um bloße Repristination. Das zeigt etwa die Tatsache, daß von den Kollekten des Kirchenjahres in der neuen lutherischen Agende die Hälfte altkirchlich, ein Viertel aus protestantischer Vergangenheit, ein weiteres Viertel aus der Gegenwart stammt.

d) Die liturgische Erneuerung zeigt katholisierende Tendenzen. Sie ist gewissermaßen das trojanische Pferd, in dem die dogmatisch ausgetriebene Werkfrömmigkeit in die Kirche des Wortes eindringt. Die Antwort: Die Gefahr der Werkfrömmigkeit darf nicht aus den Augen gelassen werden. Aber die Auszehrung des evangelischen Christentums, das vielfach zu einem praktischen Pelagianismus oder einem reinen Ethizismus geführt hat, ist eine mindestens ebenso große Gefahr.

e) Die von synodalen Organen und Ausschüssen beschlossene Ordnung beeinträchtigt in ihrem Streben nach Uniformität das evangelische Ius liturgicum der Einzelgemeinde. Die Antwort: Die bisherige allzu große Zersplitterung in den liturgischen Formen ist kaum Ausdruck lebendiger Beziehung zum Gottesdienst, eher schon kirchenzerstörende Auflösungserscheinung. Der Gottesdienst darf nicht Tummelplatz menschlicher Eigenmächtigkeit sein, sondern muß auch als verfaßte Ordnung gesehen werden, unbeschadet einer evangelischen Freiheit, die in den neuen Agenden durchaus gewährt wird.

Die Vorkämpfer liturgischer Erneuerung wenden sich mit besonderem Nachdruck gegen die Tendenz, ihr Streben zu isolieren. Die *Liturgie* ist, so betonen sie, neben der Bezeugung des Wortes *(Martyria)* und der *Diakonie* eine der drei Grundfunktionen des kirchlichen Lebens. Darum steht sie nicht als Einzelunternehmung zusammenhanglos zwischen anderen kirchlichen Bestrebungen, sondern ist »Herzstück aller Sehnsucht und Bemühung um eine Erneuerung der Kirche in allen Bereichen ihres Lebens. Wenn es eine Einheit des kirchlichen Handelns, eine notwendige und unzerteilbare Einheit von lehrhaftem Zeugnis, gottesdienstlichem Leben und allen Formen christlicher Gemeinschaft gibt, dann kann es keine Erneuerung der Kirche selbst geben, ohne daß dieses durch den Geist Gottes gewirkte Neuwerden zuerst und vor allem in der Herzkammer alles kirchlichen Lebens, in der Andacht, im Gebet und in der sakramentalen Feier der Gemeinde an ihren Altären spürbar und sichtbar wird . . . Reformation der Kirche kann und darf niemals etwas anderes bedeuten . . ., als daß in allen Bereichen und Lebensformen der Kirche Christus und nichts anderes bezeugt und verherrlicht werde. Eine liturgische Erneuerung, die nicht auf diesem Grunde erwachsen und diesem letzten Ziel dienstbar wäre, wäre in der Tat (wofür unverständige Gegner sie halten) eine Liebhaberei am Rande – oder schlimmeres; aber ebenso müßte

eine Erneuerung unserer Theologie und Lehre, die nicht zugleich um die rechte und angemessene Form des Gottesdienstes bemüht wäre, eher zu einer deformatio, einer weiteren Zerstörung, als zu einer echten reformatio der Kirche führen«[9]).

2. *Theologische Grundlagen*

Welches sind nun die theologischen Impulse der heutigen Erneuerung? Während im Anfang der Bewegung auch nicht-theologische Einflüsse wirksam waren, so bei den Berneuchenern die Jugendbewegung mit ihrem Willen zur leiblichen Gestaltung des Geistigen und Seelischen, so wurden seit den dreißiger Jahren zunehmend theologische Einwirkungen (besonders die sogenannte Luther-Renaissance und die Dialektische Theologie) maßgebend, wie umgekehrt die liturgische Erneuerung theologische Forschung und Spekulation anregte. Vor allem gilt diese Wechselwirkung für die Lehre von der Kirche und von den Sakramenten. O. Dibelius, der Ratsvorsitzende der EKD, hat unser Jahrhundert das Jahrhundert der Kirche genannt[10]). Im neuaufgebrochenen Bewußtsein von der Kirche als dem Leib und der Braut Christi[11]) kann auch der Gottesdienst nicht mehr als Befriedigung religiöser Bedürfnisse des Einzelnen gewertet werden, sondern als anbetende Feier der Gemeinde, in der die Kirche Ereignis wird. »Der Kult ist die eigentliche Erscheinungsweise der Ekklesia« (K. Barth, Kirchl. Dogmatik IV, 2, S. 723). Die lebhaft erörterte Frage nach dem Amt in der Kirche, seiner Kontinuität und Autorität[12]), ist für die Frage nach dem Ius liturgicum der Kirchen-

[9]) W. Stählin, a.a.O., S. 29f.

[10]) O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*. 1927. [5]1928.

[11]) Zur ersten Orientierung s. den Artikel Kirche von N. A. Dahl, U. Jaeschke, K. D. Schmidt und J. R. Nelson in: EKL II (1958) 608–639. Aus der reichen Literatur (s. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 3, 1, München [3–5]1958; Bibliogr. S. 842–888) verdienen besonders Erwähnung E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933; K. L. Schmidt, Art. ἐκκλησία in: ThWNT III, 502ff.; A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950; A. Nygren, A. Fridrichsen u.a., *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen 1951; *Credo Ecclesiam.* Von der Kirche heute. Hg. von der evang. Michaelsbruderschaft. Kassel 1955; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV, 2, Zollikon-Zürich 1956 (bezeichnend schon die Änderung des Titels der ersten Auflage des 1. Bandes: Christliche Dogmatik); H. Asmussen und W. Stählin (Hg.), *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart 1957; H. Asmussen u.a., *Katholische Reformation*, Stuttgart 1958. »Das paulinische Bild von der Kirche als dem Leibe Christi ist keine bloße Metapher, sondern Ausdruck einer lebendigen Wirklichkeit« (Ökum. Konferenz Lund 1952; zitiert in: EKL II [1958] 636).

[12]) Art. *Amt* und *Bischof*, in: RGG I (1957) 335–341 (H. Conzelmann; E. Schott); 1306 bis 1311 (H. Liermann; S. C. Neill) und EKL I (1956) 105–111 (H. D. Wendland; W. Andersen); 529–535 (L. Fendt). Dort weitere Literatur, darunter besonders die bis in die Jetztzeit durchgeführte historische Untersuchung von E. Benz, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*, Stuttgart 1953; H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953; P. Brunner, *Vom Amt des Bischofs*, in: Fuldaer Hefte 9 (Schriften des Theol. Konvents Augsburg. Bekenntnisse), Berlin 1955. Vgl. ferner Fr. Heiler, *Im Ringen um die Kirche*, München 1931, S. 479–516; ders., *Sakrament, Kirche, Amt und Apostolische Sukzession:* Hochkirche 19 (1932) 126–141; H. Dombois, *Ordnung und Unordnung der Kirche*, Kassel 1957; H. D. Wendland, *Sukzession und die evangelische Kirche*, in: Credo Ecclesiam, Kassel 1955; M. Lackmann, H. Asmussen u.a., *Katholische Reformation*, Stuttgart 1958, S. 74f, 159–163 (E. Fincke), 172–184 (E. Baumann), 214–216 (H. Asmussen); R. Baumann, *Fels der Welt.* Kirche des Evangeliums und Papsttum, Tübingen 1956; A. Volkmann, *Evangelisch-Katholische Gedanken zur Frage der Successio Apostolica:* Una Sancta 10 (1955) 42–54.

Im November 1957 hat der Ökumenische Ausschuß der VELKD nach umfassenden Forschungen mit Zustimmung der Kirchenleitung erklärt, die Apostolische Sukzession sei »eine wesentliche Dimension der Kirche«, wenngleich die ununterbrochene Weihesukzession der Bischöfe durch die Kette der Handauflegungen »nicht absolut sachnotwendig« sei (*Kirchliches Jahrbuch für die Evang. Kirche in Deutschland 1957*, Gütersloh 1958, S. 190–196).

leitungen von Bedeutung. Die zunehmende Rückwendung zum Kirchenbegriff des *Corpus mysticum* steht in engem Zusammenhang mit einer deutlichen Akzentuierung der inkarnatorischen Struktur des Christlichen[13]) und einem wachsenden Verständnis für die Sakramente[14]). Wenn man auch einen gewissen Akzentunterschied nicht leugnet, so wird doch die lange gebräuchliche Unterscheidung der christlichen Kirchen als Kirchen des Sakramentes und Kirchen des Wortes heute auf beiden Seiten vielfach abgelehnt[15]). Daß die Wiedergewinnung des sakramentalen Bereichs auch eine größere Wertschätzung des Symbols[16]), der liturgischen Gesten usw.[17]) in sich schließt, liegt auf der Hand. In der Sakramentenlehre ist die Wechselwirkung von theologischer Forschung und liturgischem Erneuerungswillen besonders deutlich in der lebhaften Diskussion um die Be-

---

[13]) So heißt die Festschrift zum 60. Geburtstag des Tübinger Pastoraltheologen Adolf Köberle, der zur Michaelsbruderschaft (Berneuchener) zählt, bezeichnenderweise: *Die Leibhaftigkeit des Wortes*, hg. von O. Michel und U. Mann, Hamburg 1958. Darin S. 375–386 G. Wingren (Lund, Schweden), *Die Sakramente und die Predigt als Träger des fleischgewordenen Wortes.* Vgl. auch R. Paquier, *Le fondement christologique de la liturgie:* Verbum Caro 4 (1950) 15–33. (Die Zeitschrift mit dem bemerkenswerten Titel wird von der bekannten reformierten Communauté de Taizé herausgegeben.)

[14]) Besonders gilt das natürlich für die anglikanische Kirche, in der vielfach die Siebenzahl der Sakramente angenommen wird (s. Artikel *Sakrament*, II von H. Montefiore, in: EKL 3 [1958f.] 756f.), ebenso wie in der hochkirchlichen Vereinigung Fr. Heilers (*Die liturgisch-sakramentalen Erneuerungsbestrebungen im Protestantismus:* Eine Heilige Kirche 28, 2 [1955f.], bes. S. 49–62, mit weiterer Literatur). – Aus dem lutherischen Schrifttum sei erwähnt H. Asmussen, *Das Sakrament*, Stuttgart 1948. ²1957. – O. Cullmann sieht die Mißachtung der materiellen Erscheinungsformen, »die auf das Christusgeschehen hinweisen: Wasser, Brot und Wein«, mit der »doketischen Mißachtung« der Inkarnation in eins (*Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich ³1956, S. 114).

[15]) K. B. Ritter, *Die Liturgie als Lebensform der Kirche*, Kassel ²1949, S. 42–46. Vgl. ferner K. F. Müller, *Neuordnung*, S. 225–231 (zu K. Barth und W. Stählin). Wort und Sakrament (des Abendmahls) sind nach P. Brunner beide (in verschiedener Weise) effektive Christusanamnese (Leiturgia I [Kassel 1954] 209–215; 228–231). »Die in der protestantischen Theologie viel erörterte Problematik des Verhältnisses von Predigt und Liturgie beruht auf einer fälschlichen Entgegensetzung bzw. Nebeneinanderordnung von Wort und Sakrament« (K. B. Ritter, a.a.O., S. 42). »Man mißversteht die ›liturgische Erneuerung‹ gründlich, wenn man von ihr eine Überschätzung des sakramentalen Lebens und eine Entwertung und Entleerung des ›Wortes‹ befürchtet; wenn diese Gefahr jemals bestanden hat, so ist sie überall durch die Entwicklung liturgischer und allgemein-theologischer Erkenntnisse überholt. Die Heilige Schrift gibt kein Recht, zwischen ›Wort‹ und ›Sakrament‹ einen solchen Unterschied zu machen; der ›Logos‹ und das Mysterium sind eines und dasselbe, und ebenso in dem Kerygma, in dem der Name des Herrn ausgerufen wird, wie in der Feier Seines Mahles ist Er selbst unter uns gegenwärtig« (W. Stählin, *Liturg. Erneuerung*, S. 26). – Vgl. auch W. Trillhaas, *Evangelische Predigtlehre*, München ⁴1955 (einleitendes Kapitel über Wort und Sakrament); E. Sommerlath, in: *Abendmahlsgespräch*, hg. von E. Schlink, Berlin 1952, S. 31–34; K. B. Ritter, *Kirche des Wortes und Kirche des Sakramentes*, in: H. Asmussen und W. Stählin (Hg.), Die Katholizität der Kirche, Stuttgart 1957, S. 81–131. Vgl. weiter unten A. 133.

Zur katholischen Auffassung s. J. Betz, *Wort und Sakrament*, in: Verkündigung und Glaube. Festgabe für Fr. X. Arnold, hg. von Th. Filthaut u. J. A. Jungmann, Freiburg 1958, S. 76–99.

[16]) Vgl. K. F. Müller, *Neuordnung*, S. 247–260 (zu K. Barth, W. Stählin, H. Asmussen u.a.); P. Brunner, in: Leiturgia I, S. 268–331. Bahnbrechend waren: *Das Berneuchener Buch*, Hamburg 1926 und W. Stählin, *Vom Sinn des Leibes*, Stuttgart 1930, ³1952; ders., *Symbolon.* Vom gleichnishaften Denken, Kassel 1958 (eine Sammlung von früheren Aufsätzen und Betrachtungen W. Stählins, zu dessen 75. Geburtstag im Namen der Evang. Michaelsbruderschaft von A. Köberle herausgegeben). S. ferner H. Looff, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie* (Kantstudien 69), Köln 1955; P. Althaus, *Von der Leibhaftigkeit der Seele*, in: Die Leibhaftigkeit des Wortes (Festgabe A. Köberle), Hamburg 1958, 169–179.

[17]) Chr. Mahrenholz (Hg.), *Das liturgische Verhalten* (Liturgische Richtlinien für die evang.-luther. Landeskirche Hannovers, 1), 1949. Vgl. A. 180.

griffe *Anamnesis*, *Repraesentatio*, Opfercharakter der Messe[18]). Dabei wird der Beitrag der Mysterientheologie O. Casels dankbar anerkannt[19]). Namhafte Exegeten, Liturgiker und einzelne Dogmatiker sehen im letzten Abendmahl und folglich auch in der christlichen Feier des Abendmahls eine mit unseren Zeitkategorien nicht zu erfassende, im liturgischen *Hodie* (z. B. *Hodie Christus natus est*)

[18]) Eine reich dokumentierte kritische Übersicht gibt V. Warnach OSB, *Das Meßopfer als ökumenisches Anliegen*, in: Die Kirche und der heutige Mensch (Liturgie und Mönchtum 17), Maria Laach 1955, S. 65–90; s. auch von dems. die Rezensionen in: ALW 4 (1956) 488–503. Umfassendste Bibliographie (1900–1952) bei H. Lessig, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900* (Diss. Bonn 1953; photomech.).

Vgl. ferner die Art. *Abendmahl* von W. Marxsen, W. Pannenberg, E. Sommerlath, W. Kreck und M. Wittenberg, in: EKL I (1956) 3–27 und von E. Schweizer, H. Grass, E. Sommerlath, W. Kreck, G. Kretschmar, W. Jannasch, E. Wolf und H. W. Gensichen, in: RGG I (^{3}1957) 10–51. An neuester Literatur sei genannt: J. Marxsen, *Das Heilsgeschehen in Christo und das Abendmahl*, Berlin 1955; R. Koch, *Erbe und Auftrag*. Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts, München 1957.

Das Ergebnis der Abendmahlsgespräche, die im Auftrag des Rates der EKD von 1947–1957 von führenden lutherischen, unierten und reformierten Theologen geführt wurden, liegt vor in den *Acht Arnoldsheimer Abendmahlsthesen*, in: *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl*. Bericht über das Abendmahlsgespräch der Evangelischen Kirche in Deutschland 1947–1957 und Erläuterungen seines Ergebnisses, in Gemeinschaft mit H. Gollwitzer, W. Kreck und H. Meyer erstattet von G. Niemeier, München 1958. Die von 19 Professoren unterzeichneten Thesen (E. Sommerlath, ebenfalls Mitglied der Kommission, verweigerte die Unterschrift; vgl. A. 21) s. auch in der Evang.-Lutherischen Kirchenzeitung 12 (1958) 302f. mit einem Kommentar von P. Brunner über ihre dogmatische und kirchliche Bedeutung (a.a.O., S. 295–302).

In den »am 1. und 2. 11. 1957 auf Grund längerer Vorarbeiten gemeinsam formulierten und einmütig angenommenen Sätzen wird gesagt, was Theologen lutherischen, reformierten und unierten Bekenntnisses innerhalb der EKD, bestimmt durch den Ertrag der neueren exegetischen Arbeit im NT, heute auf die Fragen nach Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls gemeinsam antworten können. Diese Sätze beanspruchen nicht, eine volle Entfaltung der theologischen Lehre vom Abendmahl zu bieten. Daher konnten die einzelnen Mitarbeiter auf bestimmte, ihnen wichtige Einzelaussagen verzichten; sie sind aber der Überzeugung, damit nichts zu Gunsten eines Kompromisses ausgelassen zu haben, was zum Verständnis von Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls unerläßlich ist« (Prolog der »Acht Thesen«, a.a.O., S. 15).

Ob das hinter der Arbeit stehende praktische Ziel, die Abendmahls-, als Fernziel gar die Kirchengemeinschaft innerhalb der EKD, auf dem eingeschlagenen Weg zu erreichen ist, bleibt abzuwarten. – So erfreulich der (der Exegese zu verdankende) Fortschritt gegenüber den festgefahrenen Positionen der evangelischen Konfessionsschriften des 16. Jh. ist (z. B. Handeln des gegenwärtigen Christus, Gedächtnis seines Todes, Zuwendung der Heilsgaben, Stellung gegen die rein geistige Auffassung der Kommunion), so wird doch der Verzicht auf eine »volle Entfaltung der theologischen Lehre« (z. B. bezüglich der Fragen nach der Repraesentatio, dem Opfercharakter, eindeutigere Formulierung der Realpräsenz) für manche evangelische Theologen enttäuschend sein, während die Thesen anderen zu weit gehen werden. Hinzu kommt, wie sich bereits jetzt zeigt, daß die Thesen je nach Bekenntnisstand verschieden akzentuiert, ja sogar verschieden interpretiert werden.

Deutlich wird der Opfercharakter des Abendmahls von H. Sasse, *Das Abendmahl im NT*, in: Vom Sakrament des Altares, Leipzig 1941, S. 69, anerkannt: ». . . daß das Abendmahl die Vergegenwärtigung des Opfers Christi ist und die reale Zuwendung dessen, was durch dieses Opfer erworben wurde, ist die klare Lehre des Neuen Testaments«. S. ferner A. Volkmann, *Ist der Repräsentatio-Gedanke unbiblisch und unlutherisch?:* Luth. Kirchenzeitung 11 (1957) 330–333; R. Prenter, *Das Augsburger Bekenntnis und die römische Meßopferlehre:* Kerygma und Dogma 1 (1955) 42–58, bes. S. 48; zurückhaltender: E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München ^{3}1948, S. 223: »in dem Akt der Darreichung ist das Kreuzesereignis gegenwärtige Wirklichkeit«.

[19]) Z.B. R. Stählin, in: *Leiturgia* I (1954) 23; P. Brunner, ebda, S. 88; G. Heintze, *Die Gegenwart Christi im Gottesdienst*. Systematisch-theologische Betrachtungen zur Mysterientheologie Odo Casels: Monatsschr. für Pastoraltheologie 43 (1954) 266–279. (Rezension von V. Warnach, in: ALW 4 (1956) 451–453.) Weitere Stimmen bei Warnach, *Das Meßopfer*, S. 84–86. S. auch A. 21 (Konferenz 1952 in Lund).

zum Ausdruck kommende Vergegenwärtigung des Heilswerks, insbesondere des Opfers Christi und eine reale Zuwendung dessen, was durch dieses Heilswerk erworben wurde[20]). Durch berichtendes Wort und darstellende Handlung wird in der gottesdienstlichen Anamnese das Volk Gottes vom einstigen Heilsereignis unmittelbar betroffen, ja selbst das noch ausstehende zukünftige Heilshandeln Gottes ragt schon im voraus in diese gottesdienstliche Gegenwart hinein[21]). Sogar die Lehre, daß die Messe nicht nur Opfer des Herrn ist, sondern auch Opfer der

[20]) Warnach nennt (*Das Meßopfer*, S. 73ff.) H. Lietzmann, K. G. Goetz, J. Behm, W. T. Hahn, H. Sasse, F. Delekat, E. Sommerlath, Fr. Heiler, A. Oepke, W. Marxsen, W. Hahn, P. Althaus, W. Stählin, W. Thomas, K. B. Ritter, H. Asmussen, A. Rehbach, R. Stählin, E. Ellwein, P. Brunner, K. Plachte, W. Elert, G. Voigt, E. Schlink, W. Niesel, R. Prenter, V. T. Brilioth (Schweden).

Auf der 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 stellte die Liturgische Kommission »dankbar fest, daß wir in der Frage des sakrifiziellen Elementes ein Maß von Übereinstimmung erreicht haben, das niemand von uns hätte je erwarten können. Das Geheimnis der Liebe Gottes, das wir am Tisch des Herrn feiernd begehen, übersteigt menschliches Aussagen. Aber bei dem Versuch, es zu beschreiben, gibt uns die Schrift das Recht, vom Opfer zu sprechen« (*Lund, Dritte Weltkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung*. Hg. von W. Stählin, Witten [Ruhr] 1954, S. 43). Vgl. auch A. 21 und 118–120.

[21]) S. z.B. P. Brunner, in: *Leiturgia* I (1954) 220–267, bes. 229–232: Abendmahl als »effektive Repraesentatio« des ganzen Heilswegs Christi, der in Tod und Auferstehung gipfelt, mit seiner für uns »zum Greifen und Fassen« bestimmten Heilsgabe, und 245–250: »Abendmahl als Freudenmahl im antezipierenden Vorausblick auf das Hochzeitsmahl des Lammes in der Herrlichkeit«.

W. Marxsen, Art. *Abendmahl*, in: EKL I (1956) 4f., spricht vom Doppelcharakter des Abendmahls: »Die Vergegenwärtigung des Abschiedsmahls mit dem bevorstehenden Tod bringt den ersten Zug. Daß die Vollendung im Reiche Gottes im Abendmahl antecipierte Wirklichkeit wird, macht das Abendmahl zum Freudenmahl.« Ähnlich E. Sommerlath, a.a.O. Sp. 14. H. Schumann, *Die Erneuerung des Gottesdienstes*, Kassel 1959, S. 15: »Es ist einer der wesentlichen Schlüssel zum Verständnis der Liturgie, daß man erkennt: in der Liturgie gibt es keinen Ablauf der Zeit, – die Zeit ist aufgehoben . . . Wir sind mit den Jüngern im Abendmahlssaale, wir stehen mit ihnen unter dem Kreuz, an dem der Herr geopfert wird. Wir stehen aber auch schon am Tisch des himmlischen Freudenmahles und nehmen vorweg, was in der Ewigkeit unser sein wird«. E. Sommerlath, Art. *Abendmahl*, in: RGG I (^{3}1957) 36f.: Die Gegenwart Christi im Abendmahl ist »Vergangenheit und Zukunft verknüpfende Gegenwart«. Vgl. auch O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich ^{3}1956, S. 37: Im christlichen Gottesdienst ist »das Christusgeschehen der Gegenwart fest verbunden . . . mit den historisch-zeitlichen Tatsachen der Vergangenheit und den endzeitlichen der Zukunft.«

Nach W. Stählin, a.a.O., S. 25–29, ist die kultische Gegenwart nicht nur auf das Abendmahl beschränkt: im »kultischen Handeln der Kirche wird ebenso die Vergangenheit wie die Zukunft gegenwärtiges Ereignis. Es wird nicht nur von den großen Taten Gottes erzählt (mit dem bedenklichen Vorzeichen ›es war einmal‹), sondern sie werden in der Liturgie der Kirche, in der Verkündigung des Wortes, in der Feier der Sakramente, in dem Begehen der Zeiten, des Tages und des Jahres, im strengen Sinne vergegenwärtigt, um sich mit unserem Leben zu verbinden. Nur so hat das jubelnde Hodie der Liturgie seinen strengen und wörtlich gemeinten Sinn: heute wird Christus geboren, heute ist der Herr erstanden vom Tode. In der gleichen Weise aber wird, was zukünftig ist, in der liturgischen Feier schon vorweggenommen . . . und das Heilige Mahl, das an unseren Altären gefeiert wird, ist nicht nur das Gedächtnismahl an jenen Gründonnerstag, sondern zugleich die Vorwegnahme des himmlischen Freudenmahles, zu dem wir berufen sind... Es besteht kein Grund, den römisch-katholischen Kultus um dieser Gegenwart des Herrn willen zu bewundern oder zu beneiden, sofern wir nur unseren eigenen Gottesdienst nicht im Sinne einer rein historischen Erinnerung entleeren, sofern wir also wirklich an die Gegenwart des Herrn in seiner Kirche glauben. Die liturgische Erneuerung kann kein größeres Ziel und kein dringenderes Anliegen haben, als diesen Glauben zu bezeugen und zu erwecken und ihn als eigentlichen Sinn aller Liturgie aufzuzeigen« (S. 29f.). K. B. Ritter, *Die Liturgie als Lebensform der Kirche*, Kassel ^{2}1949: »Der Handelnde im Gottesdienst der Gemeinde, der eigentliche und wahre Liturge ist Christus selbst, der als der Gekreuzigte und Auferstandene gegenwärtig der Gemeinde Anteil gewährt an seinem Sterben und Auferstehen und sich selbst in der Kirche als seinem Leib darstellt« (S. 8). ». . . die Vergegenwärtigung Christi als des gekreuzigten und auferstandenen Herrn ist von Anfang an der reale Inhalt des christlichen Kultus« (S. 15).

Kirche, die in das Opfer Christi eingeht, trifft auf wachsendes Verständnis[22]) und kommt in mehr oder weniger vorsichtiger Form auch in privaten »Meßordnungen« zum Ausdruck[23]).

Unter den theologischen Disziplinen, die fördernd auf die liturgische Erneuerung einwirken, ist die exegetische und liturgische Wissenschaft besonders zu nennen. Die neuere exegetische Forschung hat in steigendem Maße den Kult als Sitz im Leben für zahlreiche Schriften des Alten und Neuen Testaments aufgewiesen[24]). Einzelne Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft vertreten

---

Auch die Liturgische Kommission auf der ökumenischen Weltkonferenz von 1952 in Lund stellte fest, »daß wir in der Eucharistie nicht allein des Todes des Herrn, sondern des Ganzen Seiner gesegneten Erscheinung auf Erden, Seiner Auferstehung, Himmelfahrt und ewigen Herrlichkeit zu gedenken haben. Dies ist im orthodoxen Gottesdienst immer Überlieferung gewesen. Es wird besonders deutlich in der Theologie von Maria Laach, wo P. Odo Casel und andere von einem Mysterium sprechen, das nicht wiederholt, sondern vergegenwärtigt wird. Diese Theologie enthält große Möglichkeiten künftiger Entwicklung, sie schafft vielleicht den verheißungsvollen Zugang zu einem gewissen gegenseitigen Verstehen zwischen der römisch-katholischen und den nicht römisch-katholischen Kirchen. Die päpstliche Enzyklika Mediator Dei hat auf alle Fälle diese Tür nicht von römischer Seite verschlossen« (*Formen des Gottesdienstes*. Bericht einer theol. Kommission der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt 1951, S. 22).

[22]) Der Bericht der Dritten Weltkonferenz der Kirchen in Lund 1952 sagt dazu: »Einige von uns glauben, daß sie im heiligen Abendmahl, wo sie in die Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn eintreten, nur ein Opfer des Lobpreises und der Danksagung und gehorsamen Dienstes als Antwort des Glaubens auf die Wohltaten darbringen, die der Herr an uns tut. Andere mögen indes darauf bestehen, daß im heiligen Abendmahl der Herr Jesus Christus als unser Hoherpriester das, was sein Leib, die Kirche, darbringt, mit seinem eigenen Opfer vereinigt, und so ihre Anbetung in das ›Heilig, Heilig‹ der himmlischen Heerscharen hineinnimmt. Zwischen diesen beiden Anschauungen stehen andere, denen eine kurze Erwähnung nicht gerecht werden würde« (W. Stählin [Hg.], *Lund, Dritte Weltkonferenz*, S. 44). Vertreter der zweiten Gruppe sind – jedenfalls im deutschen Protestantismus – noch gering an Zahl, darunter H. Asmussen, A. Rehbach (Warnach, a.a.O., S. 79f.) und die Theologen der »Sammlung« Asmussen, Baumann, Fincke, Huhn, Lackmann, Lehmann, *Katholische Reformation*, Stuttgart 1958, S. 73f.; 153–158 (E. Fincke); 179f. (R. Baumann). S. ferner H. Schumann, *Die Erneuerung des Gottesdienstes*, Kassel 1949, S. 11f.

Die eigentliche Schwierigkeit besteht für viele in der Anerkennung, daß das von der Kirche mitdargebrachte Opfer Christi nicht nur Lob- und Dank-, sondern auch Sühneopfer ist; besonders deutlich wird das bei dem dänischen Lutheraner R. Prenter (zitiert bei Warnach, a.a.O., S. 84). – Daß im Stiftungsbefehl Christi »Dieses tut« die Tätigkeit der Kirche eingeschlossen ist, ohne daß in dem ποιεῖν bereits ein geprägter Opferterminus vorliegen muß (wie Lietzmann meint), vertritt mit anderen H.-Chr. Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti*, Kassel 1957, S. 62–64; 74f.

[23]) s. A. 118–120.

[24]) Neben der umstrittenen Uppsala-Schule (S. Mowinkel, G. Widengren, I. Engnell) sind etwa zu nennen H. Gunkel, A. Alt, M. Noth, G. v. Rad und A. Weiser. Vgl. den kritischen Forschungsbericht von R. Rendtorff, *Der Kultus im alten Israel:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 2 (1956) 1–21. Ferner H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, München 1954. Für das NT sind neben zahlreichen einschlägigen Artikeln des ThWNT (die Aufstellung bei P. Brunner, in: *Leiturgia* I [1954] 86–88, ist inzwischen zu erweitern durch die Artikel πάσχα von Jeremias und προσκυνέω von Greeven) und neben der fast unübersehbaren Literatur zum Abendmahl (s. A. 18–22) und zur ntl Tauflehre vor allem zu erwähnen W. Bauer, *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen*, Tübingen 1930; J. Leipoldt, *Der Gottesdienst der ältesten Kirche. Jüdisch? griechisch? christlich?*, Leipzig 1937; J. M. Nielen (kath.), *Gebet und Gottesdienst im NT*, Freiburg 1937; E. Lohmeyer, *Kultus und Evangelium*, Göttingen 1942; E. Sjöberg, *Kirche und Kultus im NT*, in: Ein Buch von der Kirche, hg. von G. Aulén u.a., Göttingen 1951, S. 85–109; G. Delling, *Der Gottesdienst im NT*, Berlin 1952; zu einzelnen Teilen des NT s. vor allem: O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1948. ³1956 (zum Joh. Evang.); R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, in: Festschrift A. Fridrichsen = Coniectanea Neotestamentica 11 (1947) 1–14; E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie*, in: Festschrift für R. Bultmann, Stuttgart u. Köln 1949, S. 133–148 (zu Kol 1,15–20); ders.,

eine Aktualpräsenz im Kult des Alten Bundes und erleichtern dadurch das Verständnis des Abendmahls als »effektiver Repräsentation und Antezipation«[25]). Die protestantische Liturgiewissenschaft selbst hat sowohl nach der historischen wie systematischen Seite zur gegenwärtigen Liturgieerneuerung naturgemäß am meisten beigetragen, wie sie umgekehrt in ihrer Fragestellung durch die praktischen Anliegen beeinflußt erscheint. In der historischen Forschung wird unter Nutzung der katholischen Vorarbeit[26]) in der Regel die Entwicklung von den Anfängen bis zur Reformation eingehend beschrieben. Sehr beachtlich sind zahlreiche Untersuchungen zur Theologie des Gottesdienstes[27]), denen wir z. T. wenig Entsprechendes an die Seite stellen können[28]). Von vorbildlicher Qualität sind die beiden großen noch unvollendeten Sammelwerke: das *Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik*[29]) und das vorzügliche, auf fünf Bände veranschlagte Handbuch *Leiturgia*[30]), das – ein besonderer Vorzug – auch die gegen-

---

Das Formular einer ntl. Ordinationsparänese, in: Ntl Studien für R. Bultmann (Beiheft 21 zur ZNW), Berlin 1954, S. 261–268 (zu 1 Tim 6,11–16); H. Preisker, *Die katholischen Briefe*, in: Handbuch zum NT, 15, Tübingen ³1951 (zu 1 Petr); E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen ²1957; G. Schill, *Liturgisches Gut im Epheserbrief*, Dissert. Göttingen 1953; F. L. Cross, *First Peter*. A Paschal Liturgy, London 1954.

[25]) P. Brunner, in: *Leiturgia* I, S. 230f.: In den prophetischen Zeichen (oth) wird die Zukunft real antizipiert, in den rituell begangenen Zeichen (besonders im Passah) wird Vergangenes lebendige Gegenwart. Brunner beruft sich auf R. Otto, K. Galling, W. Rudolph und V. Herntrich. R. Otto habe dadurch, daß er bereits 1917 auf den Zusammenhang der Abendmahlsstiftung Jesu mit der kultischen Anamnese Israels hingewiesen habe, geradezu divinatorisch Ergebnisse einer Forschung vorweggenommen, »die heute im einzelnen noch im Fluß ist, deren Grundgedanke (Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens durch kultische Anamnese) jedoch feststehen dürfte« (a.a.O. A. 172). – Zur kultischen Memoria im AT (bes. Ex 12,14; Deut 5,2–4; 29,10ff.) s. ferner M. Noth, *Die Vergegenwärtigung des AT in der Verkündigung:* Evang. Theol. 12 (1952) 6ff.; A. Weiser, *Einleitung in das AT*, Göttingen ²1949, 79 (»sakramentales, im Kultakt vergegenwärtigtes und unmittelbar erlebtes Heilsgeschehen«); ders., *Die Psalmen* (AT Deutsch 14/15), Göttingen ⁴1955, S. 18ff.; S. Mowinkel, *Religion und Kultus*, Göttingen 1953, bes. S. 73–79; H. J. Kraus, a.a.O., bes. S. 33f., 49ff.; 99ff., 122ff.; H. Chr. Schmidt-Lauber, a.a.O., S. 67–69; W. Marxsen, *Repräsentation im Abendmahl:* Monatsschrift für Pastoraltheologie 41 (1952) 69–75.

[26]) Das monumentale Handbuch *Leiturgia* (s. A. 30) wird im Vorwort u.a. auch damit begründet, daß man an den umfangreichen und vielseitigen Untersuchungen und Forschungen »besonders in der Liturgiewissenschaft der römischen Kirche« nicht mehr vorbeigehen konnte. Im Personenregister zu Band 1–3 des Handbuches steht in der Zahl der Verweise an der Spitze aller Namen (vor Luther) J. A. Jungmann. Mehrfach zitiert sind S. Bäumer, A. Baumstark, B. Botte, F. Cabrol, C. Callewaert, B. Capelle, O. Casel, Fr. J. Dölger, A. Dold, L. Duchesne, A. Ebner, L. Eisenhofer, L. Eizenhöfer, H. Engberding, Bonif. Fischer, R. Guardini, Pr. Guéranger, Th. Klauser, J. Lechner, K. Mohlberg, G. Morin, P. Parsch, J. Pascher, E. Peterson, F. Probst, J. Quasten, P. Wagner u.a.

[27]) Vgl. den Literaturbericht über die Jahre 1952–1954 von K. J. Müller, *Zur Theologie des Gottesdienstes:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 1 (1955) 72–81.

[28]) Das gilt vor allem für den ebenso erstaunlichen wie erfreulichen Beitrag von P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst*, in: Leiturgia (s. A. 30), dem von unserer Sicht wohl nur C. Vagaggini, *Il senso teologico della Liturgia*, Roma ²1958, an die Seite gestellt werden kann.

[29]) Hrsg. von K. Ameln, Chr. Mahrenholz, W. Thomas unter Mitarbeit von C. Gerhardt. Bd. I. Der Altargesang (2 Teilbände, Göttingen 1941) Bd. II. Das gesungene Bibelwort. 1. Die a-capella-Werke. Göttingen 1935. Die übrigen Teilbände liegen erst in Lieferungen vor.

[30]) *Leiturgia.* Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Mit einem Geleitwort der Luther. Liturg. Konferenz Deutschlands hg. von K. F. Müller und W. Blankenburg, Bd. I: *Geschichte und Lehre des evang. Gottesdienstes*, Kassel 1954: R. Stählin, *Die Geschichte des christl. Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart*, S. 1–80; P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst*, 83–364, G. Langmaack, *Der gottesdienstliche Ort*, 365–436; G. Kunze, *Die gottesdienstliche Zeit*, 437–535. Bd. II: *Gestalt und Formen des evang. Gottesdienstes.* 1. *Der Hauptgottesdienst*, Kassel 1955: K. F. Müller, *Das Ordinarium Missae*, S. 1–45; J. Beckmann, *Das Proprium Missae*, 47–86; G. Kunze, *Die Lesungen*, 87–180; A. Niebergall, *Geschichte der christl. Predigt*, 181–353; H.-L.

wärtigen Bemühungen um den Gottesdienst ausführlich behandelt, da es der Forschung wie »der rechten Gestaltung und Übung der kirchlichen Verkündigung, der Verwaltung der Sakramente und des Gebetes« und darin der Gemeinde dienen will[31]). Beim Fehlen spezieller liturgischer Zeitschriften[31a]) ist angesichts der noch ständig ansteigenden Literatur[32]) das seit 1955 in Kassel erscheinende *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* mit seiner umfassenden Bibliographie besonders dankbar zu begrüßen.

3. Geschichtliche Voraussetzungen

Die lutherischen Gottesdienstordnungen des 16. Jahrhunderts hatten zwar alles ausgemerzt, was der eigenen Theologie widersprach, so besonders den Kanon der Messe, aber, bei bunter Verschiedenheit im Einzelnen, viele Elemente der vorreformatorischen Liturgie beibehalten[33]). Erst in der Zeit des Pietismus und Rationalismus kam es vielfach zu schwerwiegenden Eingriffen in die überkommenen Liturgien, die zu weiterer Verarmung, wenn nicht gar zum Verfall der Liturgie führten[34]). Im 19. Jahrhundert wurden Gegenströmungen lebendig. An die lutherische Tradition anknüpfend, schuf der preußische König Friedrich

---

Kulp, *Das Gemeindegebet*, 355–415; O. Dietz, *Das allgemeine Kirchengebet*, 417–452; W. Reindell, *Die Präfation*, 453–521; B. Klaus, *Die Rüstgebete*, 523–567; K. Frör, *Salutationen, Benediktionen, Amen*, 569–597. Bd. III: *Gestalt und Formen des evang. Gottesdienstes*. 2. *Der Predigtgottesdienst und der tägliche Gottesdienst*, Kassel 1956: E. Weismann, *Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen*, S. 1–96; H. Goltzen, *Der tägliche Gottesdienst (Tagzeiten)*, 99–296. Bd. IV. *Die Musik des evang. Gottesdienstes*, Kassel 1957ff.; O. Söhngen, *Theolog. Grundlagen*, S. 1–267; Chr. Wetzel, *Die Träger des liturg. Amtes im evang. Gottesdienst*, 269–341; O. Brodde, *Evang. Choralkunde (Der gregorianische Choral im evang. Gottesdienst)*, 343–557; W. Blankenburg, *Der gottesdienstliche Liedgesang der Gemeinde*, 559ff. (nicht abgeschlossen). Band V wird Sakramente und Kasualien behandeln. – Rezension: ALW 4 (1956) 462–468 (zu Bd. 1 und 2, S. 1–180).

[31]) Chr. Mahrenholz, *Geleitwort*, S. VII.

[31a]) Mit Ausnahme der kirchenmusikalischen Zeitschriften *Musik und Kirche* (Kassel und Berlin) und *Gottesdienst und Kirchenmusik* (München). Manche Artikel auch in der *Monatsschrift für Pastoraltheologie* (München).

[32]) Besondere Erwähnung verdienen: G. Rietschel, *Lehrbuch der Liturgik*. 2. neubearb. Aufl. von P. Graff, Göttingen 1951f (erste Auflage in zwei Bänden 1900 und 1909; das monumentale, historisch kenntnisreiche Werk urteilt über die gegenwärtige Erneuerung zurückhaltend); J. Beckmann, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Gütersloh, 1956; L. Fendt, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Berlin 1958. Die Reihe der Veröffentlichungen der überkonfessionellen Evang. Gesellschaft für Liturgieforschung (bisher 9 Hefte) wurde eröffnet durch das leider unvollendet gebliebene bedeutende Werk von G. Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung*. I. *Stand und Aufgaben der Perikopenforschung*, Göttingen 1947. Die *Grundrisse der praktischen Theologie* wie die von O. Haendler (Sammlung Töpelmann I, 6), Berlin 1957, und A. D. Müller, Gütersloh 1950, enthalten nur kurz gefaßte Liturgiken (S. 144–200 bzw. 123–158).

[33]) E. Sehling, *Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrh.*, Leipzig 1902–1913. Bd. 6, 1 und 2, Tübingen 1955 und 1957 Die wichtigsten Meßordnungen bei Beckmann, a.a.O., S. 121–192 (Luther, Formula missae 1523 und Deutsche Messe 1526, Bugenhagen, Brandenburg – Nürnberg; Zwingli; Kalvin; Common Prayer Book). Die Ordnungen Luthers am bequemsten in M. Luther, *Liturgische Schriften*, München ²1950 (Stundengebet, Messe, Taufe, Trauung) und, außer dem Trauungsformular, in: *Liturg. Texte* 4 und 5, hg. von H. Lietzmann (Kleine Texte 36 u. 37), Berlin 1929 u. 1936.

Erstmals veröffentlichte Ordnungen: B. Klaus, *Die Nürnberger Deutsche Messe 1524:* Jahrb. für Liturgik u. Hymnologie 1 (1955) 1–7; Kommentar 8–46; P. Brunner, *Die Wormser Deutsche Messe*, in: Kosmos und Ekklesia (Festschrift W. Stählin,) Kassel 1953; Faksimile-Beigabe und S. 106–162. Zur *Theologie des Gottesdienstes bei Luther* grundlegend die gleichnamige Arbeit von V. Vajta, Göttingen 1952. Kurze Übersichten mit Bibliographie bei R. Stählin, in: *Leiturgia* I, 54–70 und L. Fendt, a.a.O., S. 189–198; 210–220; 227–235; 264f.

[34]) P. Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*. Bd. I, Göttingen 1921. ²1937; Bd. II, Göttingen 1939.

Wilhelm III., obwohl selbst reformiert, eine *Kirchenagende für die Hof- und Domkirche in Berlin* (1822–24), die 1829–1838 in den preußischen Provinzen von den unierten Gemeinden übernommen wurde und auch auf andere unierte (besonders Baden und Hessen) und lutherische Kirchen eingewirkt hat[35]). Um eine Erneuerung bemühten sich im vorigen Jahrhundert ferner u. a. in Hessen (Marburg) A. F. Chr. Vilmar († 1865)[36]), in Mecklenburg Th. Kliefoth († 1895)[37]), in Göttingen L. Schöberlein († 1881)[38]), in Bayern die Erlanger Liturgiker[39]), darunter Th. Harnack († 1889)[40]), und vor allem W. Löhe († 1872)[41]), dessen Werk bis heute in der von ihm gegründeten Diakonissenanstalt und der Missionsanstalt (Predigerseminar) Neuendettelsau fortlebt. Diese exemplarischen Seelsorger und Forscher des Neuluthertums wiesen in manchem über Luther hinaus und versuchten (vor allem Löhe) ihre Kenntnisse auch praktisch durchzusetzen. Aber ihr Einfluß auf die Agenden der lutherischen Kirchen blieb – im Gegensatz zu ähnlichen Bestrebungen in der anglikanischen Kirche (Oxfordbewegung)[42]) – gering. »Überall orientierte man sich am Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, blieb restaurativ ohne durchschlagende neue Einsichten und ohne ernsthafte Bemühung um eine Wiedergewinnung des frühchristlichen Liturgieverständnisses. Nach der Einführung neuer Agenden in den Landeskirchen kann man nicht mehr von einer ›liturgischen Bewegung‹ reden«[43]).

Anders geartet als die Ziele der genannten Neulutheraner waren die Bestrebungen, die auf dem Boden des Schleiermacherschen Liberalismus dem ihrer Meinung nach allzu armen und nüchternen protestantischen Gottesdienst durch schönere Feiergestaltung zu größerer Wirkung verhelfen und aus der restaurativen Erstarrung der offiziellen Agenden befreien wollten. Neben den Irvingianern (Katholisch-Apostolische Gemeinde), einer hochkirchlich eingestellten Sekte[44]),

---

[35]) Vgl. R. Stählin, in: *Leiturgia* I, S. 75f. und Fendt, *Einleitung*, S. 202f. Die revidierte Ausgabe von 1895 *(Agende für die evang. Landeskirche des Königreichs Preußen)* im Auszug in den *Kleinen Texten* (hg. von H. Lietzmann), Nr. 70, Bonn 1911. Vgl. auch die Auszüge aus den Agenden für die evang.-lutherischen Kirchen im Königreich Sachsen von 1906 und in der Provinz Hannover von 1911 in den *Kleinen Texten*, Nr. 75 (Bonn 1911) und 125 (Bonn 1913).

[36]) P. Schorlemmer, *Vilmar als Liturgiker:* Eine Heilige Kirche 20 (1938) 237–241. Fr. Heiler, *Erneuerungsbestrebungen*, S. 34 (Literatur).

[37]) *Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruktion und Reformation.* 5 Bde., Schwerin 1847ff. (²1858–1861).

[38]) *Der evang. Gottesdienst in Formularen für das ganze Kirchenjahr*, Heidelberg 1854, ²1874; *Über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evang. Kirche*, Gotha 1859.

[39]) H. Kressel, *Die Liturgik der Erlangener Theologie*, Göttingen 1946, ²1948. (Höfling, Th. Harnack, Elert, Sasse, Althaus u.a.)

[40]) *Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altchristlichen Zeitalter*, Erlangen 1854. Wichtig auch J. W. F. Höfling, *Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen*, Erlangen 1851.

[41]) *Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses*, Nördlingen 1844, ²1853, ³1888; ders., *Vom Schmuck der heiligen Orte*, Kassel 1949 (Erstausgabe!); ders., *Gesammelte Werke*, *Neuendettelsau* 1951ff. (bisher 6 Bände; die Agende in Bd. 3). Vgl. H. Kressel, *Löhe als Liturg und Liturgiker*, Neuendettelsau 1952, und Heiler, a.a.O., S. 35f.

[42]) Fr. Heiler, *Im Ringen um die Kirche*, München 1931, S. 373–441; P. Schäfer, *Die katholische Wiedergeburt der englischen Kirche*, München 1933; E. Gordon, *Die liturgische Erneuerung der anglikanischen Kirche:* Eine Heilige Kirche 28, 2 (1955f.) 15–32; K. Packard, *Le renouveau liturgique dans l'Église anglicane:* Maison-Dieu 19 (1949) 54–59.

[43]) R. Stählin, in: *Leiturgia* I, S. 77.

[44]) *Die Liturgie sowie die anderen Gottesdienste der Kirche*, Berlin 1899. Zürich 1910. Vgl. K. Algermissen, *Konfessionskunde*, Celle ⁷1957, S. 816–819 (Bewegung, die »vor den Pforten der alten Mutterkirche plötzlich haltmachte und zur Sekte erstarrte«; in der Liturgie näherte sie sich »ganz und gar der katholischen Kirche«; S. 817), K. Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, Stuttgart ⁵1958, S. 15–28. Die Neuapostolische Kirche – 1863 von den Irvingianern abge-

sind hier vor allem die bis in die jüngste Vergangenheit wirksamen Theologen Fr. Spitta († 1924)[45]) und J. Smend († 1930)[46]), R. Otto († 1937)[47]) und G. Mensching[48]) sowie die weit verbreitete thematisch orientierte Agende von R. Bürkner, K. Arper und A. Zillessen[49]) zu nennen.

In den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen gab es auf Grund der erwähnten Einflüsse die verschiedensten Vorlagen liturgischer Gestaltung: restaurative Formen der offiziellen Agenden des 19. Jahrhunderts, moderne Vorlagen verschiedenster Richtungen oder auch ganz private Folgen von Liedern und Gebeten, mit denen der jeweilige Pfarrer seine Predigt umrahmte. Ebenso verschieden war die Tendenz[50]): entweder in traditionell orthodoxer Weise pädagogisch-lehrhaft[51]) oder in pietistisch-individualistischer Weise erweckend und erbauend, im Sinne Schleiermachers den gemeinsamen Glauben darstellend oder in mehr oder weniger hochkirchlicher Weise sakramental. Die »Deutschen Christen« verschmähten nicht Anleihen aus germanischer Religion.

Verschieden war schließlich die Form[52]) abendländische Meßordnung oder

---

splittert – hat unter holländisch-reformiertem Einfluß die übernommene reiche »katholische« Liturgie wieder abgeschafft; s. Hutten, a.a.O., S. 590–652. Wie die katholisch-apostolische Gemeinde hat auch die 1921 gegründete »Christengemeinschaft«, eine kultisch geprägte Sonderform der Anthroposophie (R. Steiner, † 1925 und Fr. Rittelmeyer, † 1938), sieben »Sakramente« (R. Frieling, *Die sieben Sakramente*, Dornach 1926) und pflegt einen Gottesdienst mit z.T. katholischem Lehrgut in gnostischer Umdeutung. Vgl. Algermissen, a.a.O., S. 871f., und Hutten, a.a.O., S. 365–411. Wichtigste Auseinandersetzung von evangelischer Seite in dem von W. Stählin hg. Sammelwerk der Kommission *Kirche und Anthroposophie: Evangelium und Christengemeinschaft*, Kassel 1953.

[45]) U.a.: *Zur Reform des evangelischen Kults*, Göttingen 1891. – Von 1895–1913 Hg. der einflußreichen *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, Göttingen (bis 1941).

[46]) *Der evang. Gottesdienst*, Göttingen 1904; *Kirchenbuch für evangelische Gemeinden I. Gottesdienst*, 1906, [3]1924; II. Handlungen, 1908, [2]1925; *Vorträge und Aufsätze für Liturgie, Hymnologie und Kirchenmusik*, Gütersloh 1925. Seit 1895 Mit-Hg. der A. 45 genannten Zeitschrift, 1924–1930 alleiniger Hg. (1930–1941 Hg. G. Kunze).

[47]) *Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes*, Gießen 1925; *Chorgebete für Kirche und Haus*, zusammengestellt von R. Otto und G. Mensching, Gotha 1924, Gießen [2]1925; *Sakrament als Ereignis des Heiligen*, in: Sünde und Unschuld und andere Aufsätze zur Theologie, München 1932, S. 96–122; E. Linderholm, *Vom Jahr der Kirche in Lesungen und Gebeten*. Deutsch in 2. Auflage von R. Otto, vermehrt und überarbeitet von W. Knevels und G. Mensching, Gotha 1927; R. Otto, *Eingangspsalmen für die Sonntage des Kirchenjahres*, Gotha (o. J.); ders. mit G. Mensching und R. Wallau, *Liturgische Blätter für Prediger und Helfer*, Gotha 1926ff.

[48]) *Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche, ihre Formen und ihre Probleme*, Tübingen 1925; *Evangelischer Gottesdienst*. Ein Beitrag und Beispiele zu seiner Gestaltung, Marburg 1924; *Katholische Kultprobleme, dargestellt in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kultauffassung*, Gotha 1927; *Glaube und Werk bei Luther*. Zugleich als Beitrag zur Wesensbestimmung des Gottesdienstes, Gießen 1926; s. auch A. 47.

[49]) R. Bürkner und K. Arper, *Liturgien-Sammlung für evang. Gottesdienste*, Göttingen 1910. In späteren Auflagen: K. Arper und A. Zillessen, *Evangelisches Kirchenbuch*. Bd. I. *Der Gottesdienst*, Göttingen [6]1936, [7]1940; Bd. II. *Die Bestattung*, Göttingen [4]1947. (»Das nächst der Bibel in deutschen Pfarrerbüchereien am häufigsten anzutreffende Buch«; so G. Kunze, in: Leiturgia I, S. 516.) In diesen Agenden finden sich z.B. folgende Sonntagsliturgien: Christliche Berufstreue, Familienleben, Taufe, Frühlingsfeier (später getilgt), Tag der Arbeit, Muttertag (beide letztere nur in neueren Auflagen) usw.

[50]) Vgl. A. Niebergall, *Evangelischer Gottesdienst heute*, Kassel 1953, S. 4–12; G. Mensching, *Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche*, Tübingen 1925, S. 24–31.

[51]) »Sicher trifft das Urteil Roland H. Baintons' (über Luther) zu: ›Die Kirche wurde so nicht nur das Haus des Gebetes und Lobpreises, sondern auch ein Klassenzimmer‹«. (A. Niebergall, a.a.O., S. 5). Die Intellektualisierung des Gottesdienstes wird besonders im Schrifttum der Berneuchener immer wieder beklagt.

[52]) Vgl. G. Mensching, a.a.O., bes. S. 34–62.

Rudimente des Wortgottesdienstes, reiner Predigtgottesdienst nach Art des mittelalterlichen Prädikantengottesdienstes, wie er besonders in reformierten Gemeinden seit jeher üblich war[53]), oder predigtlose Feier mit Bibelwort und traditionellem Gebet und Lied, aber auch mit Hereinnahme von neuen lyrischen[54]), epischen[55]) oder dramatischen (Sprechchöre, Mysterienspiele u.a.) Elementen, oder schließlich rein musikalische Feierstunden. Manches davon kann heute als überwunden gelten.

Für die nach 1945 einsetzende Reform der gottesdienstlichen Bücher, die von den Kirchenleitungen getragen wurde, waren neben der erwähnten theologischen Renaissance drei heute noch lebendig fortwirkende Gemeinschaften von größtem Einfluß.

Der wichtigste dieser Kreise nennt sich nach einem Rittergut in der Neumark Berneuchener Dienst[56]). In Berneuchen trafen sich seit 1923 aus der Jugendbewegung kommende Männer, deren Bemühen im Kampf gegen Intellektualisierung und Spiritualisierung der Kirche besonders der Gestaltung und Verleiblichung des geistlichen Lebens galt. Inkarnation, Kirche, Kosmos, Sakrament, ökumenische Weite sind Stichworte zur Kennzeichnung ihrer Theologie und ihres gestaltenden Wollens[57]). Wilhelm Stählin ist ihr bekanntester Wortführer[58]). Der innere Kreis nennt sich *Michaelsbruderschaft* und zählt heute etwa 600 Mitglieder[59]). Die gottesdienstlichen Entwürfe der Berneuchener haben eine Entwicklung genommen, die von z. T. subjektiv-lyrischen Formen zu größerer theologi-

---

[53]) Dazu s. E. Weismann, in: Leiturgia III, S. 1–84.

[54]) Rudolf Otto hat z.B. in seinen gottesdienstlichen Entwürfen für den »Vaterlands-Sonntag (Verfassungstag)« folgendes (wohl von ihm selbst verfaßtes) »Kirchenlied«:

»Brauset ihr Glocken. Orgel, erdröhne.
Grüßet mit Schalle das liebste Land.
Süßeste Mutter! Wir, deine Söhne,
Heben zum Treueschwur neu dir die Hand.

Ewiger König! Dein mächtig Werde
Rief aus dem Dunkel Stämme zuhauf.
Band sie zum Blutbund auf deutscher Erde:
Was du gebunden, kein Teufel löst auf.

Glutet Dein Zürnen, nicht darf es schaden.
Feuer nur schmiedet Eisen zu Stahl.
Heil'ge durch Zorn Dir, heil'ge durch Gnaden
Aus deutschem Blute ein Volk Deiner Wahl.«

(*Zur Erneuerung* . . ., S. 74).

[55]) G. Mensching bringt (*Die liturg. Bewegung*, S. 37) als Beispiel eines »epischen« Gottesdienstes einen Entwurf von Michaelis (veröffentlicht in der Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 1922, S. 203ff.) zum Thema »Einblick in Luthers Häuslichkeit« mit folgenden Teilen: »Vorspiel der Orgel. I. Eine Stätte göttlichen Friedens. II. Eine Stätte des Gebetes. III. Eine Stätte der Arbeit. IV. Eine Stätte der Liebe. V. Eine Stätte der Freude. Die einzelnen Teile nun werden ausgefüllt von kurzen, von einem ›Erzähler‹ vorgetragenen Berichten über die einzelnen Themata, unterbrochen von Liedern der Gemeinde und des Chores.«

[56]) W. Stählin, *Berneuchen.* Unser Kampf und Dienst für die Kirche, Kassel 1937, ²1939; G. Kunze, *Gespräch mit Berneuchen*, Göttingen 1938; W. Stählin, *Berneuchen antwortet*, Kassel 1938.

[57]) Bezeichnend sind die Titel der Festschriften für W. Stählin: *Kosmos und Ekklesia*, hg. von H. D. Wendland, Kassel 1953; *Symbolon* (gesammelte Aufsätze zum 75. Geburtstag W. Stählins), Stuttgart 1958. S. auch A. 13.

[58]) Bibliographie bis 1954 in der genannten Festschrift *Kosmos und Ekklesia.*

[59]) E. Jansen, *Die evangelische Michaelsbruderschaft*, Kassel 1949. – Der Name Michael wird als Sinnbild des geistlichen Kampfes verstanden, der der Kirche und dem einzelnen Christen aufgetragen ist. Zeitschrift: *Quatember* (früher: Evangelische Jahresbriefe), Kassel.

scher Tiefe und ökumenischer Weite führte. Durch theologische Arbeit[60]), geistliche Lehre und Übung[61]) und nicht zuletzt durch bahnbrechende Agenden für »Messe«[62]), Stundengebet[63]), Sakramente und »Kasualien«[64]) und Schriften zur Liturgie[65]) sind sie wichtige Anreger für die Erneuerung des gesamten kirchlichen Lebens im heutigen Luthertum geworden[66]).

---

[60]) Z.B. die programmatische Denkschrift *Credo Ecclesiam.* Von der Kirche heute. Hg. von der Evang. Michaelsbruderschaft, Kassel 1955. Ferner s. A. 65f.

[61]) *Regel des geistlichen Lebens.* Hg. von W. Stählin, Kassel 1947, [2]1950; ders., *Die ausgesonderten Tage.* Von Sinn und Praxis geistlicher Wochen, Kassel 1954; ders., *Tägliches Geleit* (Schriftauslegungen nach dem Kirchenjahr), Kassel 1958; ders., *Gespräch Meditation und Gebet*, in: Symbolon. Zum geistlichen Leben gehören neben der Schriftlesung und dem persönlichen Gebet (s. K. B. Ritter und W. Stählin, *Pfarrgebete*, Kassel [5]1954) das gemeinsame Stundengebet (s. A. 63), die Beichte (s. A. 64 und 138) bzw. das Helferverhältnis (etwa der Seelenführung entsprechend), die Meditation und die »ausgesonderten Tage« (Exerzitien).

[62]) *Das Heilige Abendmahl.* Hg. von L. Heitmann, K. B. Ritter und W. Stählin, Hamburg 1926; *Die Ordnung der Deutschen Messe* (2. Aufl. von »Das Heilige Abendmahl«), Kassel 1937; *Die Ordnung der Messe.* Ausgabe mit den musikalischen Formen des Ordinariums für Pfarrer, Chor und Gemeinde. In Verbindung mit K. F. Müller hg. von K. B. Ritter, Kassel 1950; *Evangelische Messe.* Im Auftrage der Evang. Michaelsbruderschaft hg. von W. Lotz, Kassel 1955; *Gebete für das Jahr der Kirche.* Agende für alle Sonntage und Festtage des Kirchenjahres von K. B. Ritter, Kassel 1933. [2]1948; *Die Heilige Woche.* Ordnungen für die Gottesdienste der Karwoche und die Feier der Osternacht. Als Entwurf hg. im Auftrage des Liturg. Ausschusses der Evangelischen Michaelsbruderschaft von W. Stählin und H. Schumann, Kassel 1951; [2]1957.

[63]) Erster, noch subjektiver Entwurf mit Bindung an den kreatürlichen Rhythmus des Tages und an die von Schöpfung und Erlösung geprägte Woche mit freier Psalmodie: *Das Gebet der Tageszeiten.* Hg. von R. Ameln, K. B. Ritter und W. Thomas, Kassel [4]1931 (1. Auflage: Hamburg ca. 1925). Dazu die das »Thema« des Sonntags weiterführenden Lesungen: R. Spieker, *Lesung für das Jahr der Kirche*, Kassel 1936. [3]1955.

Neue Ausgabe, mit stärkerer Übernahme der abendländischen Tradition: *Das Stundengebet.* Als Entwurf hg. vom Liturg. Ausschuß der Evang. Michaelsbruderschaft von H. Schumann und H. Happner, Kassel 1948. [4]1956. Der Entwurf will laut Vorwort »im gehorsamen Horchen auf die Tradition ganz bescheiden an einigen Stellen Neues . . . schaffen«. Enthält Psalmen, Hymnen, Gebete und Kapitel für Mette (Aufbau der Laudes, eingeleitet durch das Invitatorium), Mittagsgebet (mit dem Angelus als Betrachtung der Inkarnation), Abendgebet (Vesper), und Nachtgebet (Komplet). Dazu der *Psalter* (mit Antiphonen), hg. von W. Stählin, H. Schumann und H. Goltzen, Kassel 1956. Für die Heilige Woche s. die A. 62 genannte Ordnung. Ein umfassendes *Evangelisches Tagzeitenbuch* ist in Vorbereitung. – Vgl. auch das Stundengebet in *Christliches Hausbuch*, (Hg. W. Lotz), Kassel 1941. [4]1953. Gebete für den einzelnen Beter, die in das Stundengebet eingeordnet werden können: K. B. Ritter und W. Stählin, *Pfarrgebete*, Kassel [5]1954.

[64]) *Ordnung der Beichte.* Hg. von (L. Heitmann), K. B. Ritter, W. Stählin, Kassel 1925. [2]1936. [3]1952. *Die Ordnung der Bestattung.* Entwurf von W. Lotz, Kassel 1946. *Handreichung für die Trauung.* Hg. von W. Stählin, Kassel 1948; *Agende für die Seelsorge an Kranken und Sterbenden.* Hg. von W. Lotz, Kassel 1949. – Die in A. 62–64 genannten Ordnungen sind mit Einführungen versehen.

[65]) W. Stählin, *Das göttliche Geheimnis*, Kassel 1936; ders., *Das Amt des Laien in Gottesdienst und kirchlicher Unterweisung*, Kassel o.J.; ders., *Lasset uns anbeten das Geheimnis der Erscheinung Gottes im Fleisch; Solches tut zu meinem Gedächtnis; Wir preisen seine sieghafte Auferstehung von den Toten; Komm, Heiliger Geist, erfülle die Herzen Deiner Gläubigen; Maranatha. Ja komm, Herr Jesu:* Evang. Jahresbriefe (Hg. von W. Uhsadel), Kassel 1949f.; ders., »*Mit der Kirche leben*«. *Was ist das?*, Kassel (o.J.); ders., *Um was geht es bei der liturgischen Erneuerung?*, Kassel 1950; ders., *Liturgische Erneuerung als ökumenische Frage und Aufgabe*, in: Festschrift für G. van der Leeuw: Pro Regno, Pro Sanctuario, Nijkerk 1950. Sonderdruck: Berlin 1950. Ferner sind zu erwähnen die Schriftenreihe *Im Dienst der Kirche*, darin u.a.: K. B. Ritter, *Die Liturgie als Lebensform der Kirche*, Kassel 1946; [2]1949; H. Schumann, *Die Erneuerung des Gottesdienstes*, Kassel 1949; A. Niebergall, *Evangelischer Gottesdienst heute*, Kassel 1953. Für weitere Kreise sind gedacht: W. Lotz, *Lebendiger Gottesdienst*, Kassel 1949; E. Thomas, *Das Büchlein von der Kirche*, Kassel 1949.

[66]) Maßgebende Mitarbeit in den Liturgischen Ausschüssen der Lutherischen Kirchen, am

Vor den Berneuchenern im Jahre 1918 durch den späteren Superintendenten H. W. Mosel gegründet, aber von geringerem Einfluß ist die »Hochkirchliche Vereinigung«, seit 1947 »Evangelisch-ökumenische Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses« genannt. In Fortführung von Ideen der bereits genannten Neulutheraner des 19. Jahrhunderts (Kliefoth, Vilmar, Löhe, Stahl, Schöberlein) erstreben sie eine »evangelische Katholizität«, d. h. näherhin bischöfliche Verfassung[67]), stärkere Wertung des Sakramentalen[68]), reichere liturgische Ausgestaltung der Gottesdienste, evangelisch-klösterliches Leben und Schaffung eines evangelischen Breviers. Ihre Zeitschrift nennt sich *Eine Heilige Kirche*[69]), ihre ordensähnliche Kerngemeinschaft *Johannesbruderschaft* (früher »Evangelisch-katholische eucharistische Gemeinschaft«)[70]). Die führende Persönlichkeit ist der Marburger Religionsphilosoph Friedrich Heiler. Die in diesem Kreis benutzten Agenden für die Messe[71]), die Sakramente[72]) und das Stundengebet[73]) sind noch stärker als die der Berneuchener an den altkirchlichen Liturgien des Westens und Ostens ausgerichtet.

Im deutschen Protestantismus reformierter Konfession, der im Gegensatz zu

---

Sammelwerk Leiturgia und am Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. – Die Verlage Johannes Stauda und Bärenreiter in Kassel werden von »Berneuchenern« geleitet.

Erwähnung verdient auch die homiletische Arbeit, besonders W. Stählin, *Predigthilfen.* Gesamtwerk in drei Bänden, Kassel 1958f (Neubearbeitung früherer Einzellieferungen).

[67]) Fr. Heiler, *Apostolische Sukzession*, in: Im Ringen um die Kirche, München 1931, S. 479 bis 516. – Heiler ließ sich 1930 von drei syrisch-jakobitischen Bischöfen zum Bischof weihen.

[68]) Neben den Zentralsakramenten Taufe und Eucharistie (die als Opfer anerkannt wird), werden auch die übrigen Sakramente, dazu aber auch Totenbestattung und Kirchweih, in ihrem sakramentalen Charakter angenommen. Vgl. Heiler, a.a.O., S. 49–60 (mit Bibliographie).

[69]) Früher unter dem Namen *Hochkirche* hg. von H. W. Mosel (1919–1922), P. Bronisch (1923–1927), P. Schorlemmer (1928–1929) und Fr. Heiler (1930–1933); unter dem Titel *Eine Heilige Kirche* von Fr. Heiler (1934–1942; 1950f.); 1948–1949 unter dem Titel *Ökumenische Einheit.* Das Organ des vorübergehend (1924–1929) abgespaltenen, stärker ökumenisch orientierten, die Wiedervereinigung mit der Römischen Kirche anstrebenden »Hochkirchlich-ökumenischen Bundes« hieß *Una sancta*, 1925–1927 hg. von A. v. Martin, 1928–1931 fortgeführt als *Religiöse Besinnung*, hg. von G. Boss und später von K. Thieme.

[70]) *Die evangelisch-katholische eucharistische Gemeinschaft.* Aus einer Denkschrift an den Oberkirchenrat in Berlin: Eine Heilige Kirche 17 (1935), S. 28–34. Fr. Heiler, *Vom Neuanzünden des erloschenen Mysteriums;* Hochkirche 13 (1931), S. 109ff.

Heiler gründete außerdem die »Evangelischen Franziskanertertiaren«. Darüber Fr. Heiler, *Evangelisches Franziskanertum*, in: Im Ringen um die Kirche, München 1931, S. 517–535.

[71]) *Eucharistiefeier der evangelisch-katholischen eucharistischen Gemeinschaft*, München 1931; *Die deutsche Messe.* Hg. von der Hochkirchlichen Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses, München 1939; *Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahles nach altkirchlicher Ordnung.* Im Auftrage der Evangelisch-ökumenischen Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses hg. von Fr. Heiler, München 1948.

Vgl. den Kommentar Heilers: *Ein liturgischer Brückenschlag zwischen Ost und West:* Eine Heilige Kirche 21 (1939) 249–256.

[72]) *Evangelisch-katholische Taufordnung*, hg. von P. Schorlemmer. Beilage zu: Hochkirche 15,2 (1933); *Beichtbüchlein für evangelische Christen*, hg. mit W. Probnitzky und F. O. Schäfer von Fr. Heiler. Beilage zu: Eine Heilige Kirche 17 (1935); P. Schorlemmer, *Ordnung der kirchlichen Bestattung*, Friedberg (Hessen) 1952.

[73]) *Evangelisch-katholisches Brevier.* Hg. von Fr. Heiler, München 1932; *Kirchliche Gebetsordnungen*, für die Evangelisch-ökumenische Vereinigung hg. von A. Volkmann, Berlin 1950 (enthält entsprechend dem römischen Brevier 8 Horen). – Privatarbeiten aus dem Kreise: *Haltet an am Gebet.* Evang. Brevier zur Morgen-, Mittag- und Abendstunde nebst Nachgebet. Hg. von O. J. Mehl, Grimmen in Pommern 1930f.; ders., *Der tägliche Gottesdienst in Haus, Schule und Kirche*, Zeilitzheim 1953 (jetzt Heilsbronn/Mfr.); ders., *Einführung in den Psalmengesang der Evang.-lutherischen Kirche*, und: *Vom gemeinsamen Gebet (Psalmodie) in der evang.-lutherischen Kirche*, Zeilitzheim 1950 und 1952 (jetzt Heilsbronn/Mfr.).

manchen ausländischen reformierten Kirchen[74]) liturgiescheu zu nennen ist, entstand 1933 ein dritter Kreis, der sich nach seinem Tagungsort, dem ehemaligen Benediktinerkloster Alpirsbach im Schwarzwald, nennt[75]). Der von Karl Barth inspirierte, von einem Laien, Friedrich Buchholz, geleitete Kreis stellt eine merkwürdige Mischung von reformierter, d. h. einer wenigstens bislang wenig liturgiefreundlichen Theologie und katholischer Liturgiebegeisterung dar. Das von ihm gepflegte Stundengebet[76]) schließt sich sehr eng an das römische Brevier an. Kennzeichnend für den Kreis ist die Pflege des gregorianischen Chorals im Rhythmus der Solesmenser Schule mit Übernahme auch der reicheren melismatischen Formen für Brevier und Messe[77]).

Neben den genannten Kreisen hat sich auch Hans Asmussen intensiv mit Fragen der gottesdienstlichen Erneuerung theoretisch und praktisch beschäftigt[78]). Sein Einfluß blieb geringer als der der drei genannten Kreise.

II. Die seit 1950 erschienenen gottesdienstlichen Bücher

Die liturgische Erneuerung im deutschen Protestantismus ist nach 1945 in ein neues, entscheidendes Stadium getreten. Die Impulse kamen, wie im ersten Teil ausgeführt wurde, vom Neuaufbruch der Theologie, von der exegetischen, liturgischen und kirchenmusikalischen Forschung und von den Kreisen, die sich bereits zwischen den beiden Weltkriegen um neue Formen bemüht hatten. Von Einfluß waren ferner die Jugendbewegung, die Singbewegung sowie, noch unmittelbarer, die Erfahrungen des Kirchenkampfes im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit der Notstand, der »dadurch eingetreten war, daß die alten Agenden weitgehend vergriffen waren, und das gerade in einer Zeit, in der viele Pfarrstellen neu gegründet wurden, die soziologische Struktur der Gemeinden durch die Flüchtlinge sich völlig zu wandeln begann und der theologische Nachwuchs

[74]) Neue Agenden u.a.: Église Réformée de France. *Liturgie du culte dominical* (Hg. vom Nationalrat der Reformierten Kirche), Paris 1948; *Liturgie de Communion*, Lausanne 1931 *(Formulaire générale)*; 1933 *(Pour les fêtes)*; *Liturgies de Communion*, Lausanne 1952; *L'office divin de chaque jour*, Neuchâtel und Paris 1949; *Dienstboek voor de Nederlandse Hervormde Kerk*. In ontwerp. Deel I en II (o.O., o.J.) (Zur liturgischen Erneuerung in der Niederländischen Reformierten Kirche s. ALW 4 (1956) 482f.).

Unter den Schriften ragen hervor: M. Thurian, *Joie du ciel sur la terre*. Introduction à la vie liturgique, Neuchâtel-Paris 1946; A. Schlemmer, *En esprit et en vérite*. Le culte dans l'église réformée, Paris 1947; R. Paquier, *Traité de liturgique*, Neuchâtel und Paris 1954. Katholischerseits berichten u.a. J. Gribomont, *Psychologie et doctrine d'un mouvement liturgique réformé: La communauté de Cluny:* Maison-Dieu 19 (1949), S. 26–47; I.-H. Dalmais, *Le renouveau liturgique dans le protestantisme d'expression française:* a.a.O., S. 48–53. – S. auch A. 120 (amerikanische reformierte Liturgie).

[75]) *Aus der kirchlichen Arbeit in Alpirsbach*, 1938 (Privatdruck). – Der ursprüngliche Leiter, Pfarrer Gölz, trat zur orthodoxen Kirche über.

[76]) Sämtliche Ausgaben hg. von Fr. Buchholz, wenn nicht anders angegeben, in Regensburg: *Das kirchliche Stundengebet. Die Laudes. Die Vesper*. 1937; *Das Mittagsgebet*. 1937; *Weihnachten*. 1937; *Alpirsbacher Antiphonale: Die Laudes*, Tübingen 1953; *Die Vesper*, ³1956; *Die Complet*, Tübingen ²1953. (Die Matutin ist noch nicht gedruckt.) Kennzeichen: Altkirchlicher Aufbau mit gregorianischen Noten für alle Stücke. Der Psalter wird in zweiwöchigem Turnus gesungen. Nur klassische Hymnen (keine Kirchenlieder).

[77]) *Hochmesse an Weihnachten*, o.O. 1937; *Gesänge für die Messe*. Für die kirchl. Arbeit von Alpirsbach, o.O. 1946; *Gesänge zur Messe. Alpirsbacher Antiphonale*, Tübingen 1951. Sämtlich hg. von Fr. Buchholz. Von demselben: *Liturgie und gregorianischer Choral*, München 1939; *Vom Wesen der Gregorianik*. Ein Beitrag zum Gespräch über den Gottesdienst, München 1948 (auch theologisch sehr beachtlich).

[78]) *Gottesdienstlehre*, 3 Bde, München 1936f.; *Das Sakrament*, Stuttgart 1948. ²1957; *Abendmahl und Messe*, Stuttgart 1949; s. auch A. 167 (Brevier).

in den kirchlichen Dienst auszog«[79]). Unter den zahlreichen gottesdienstlichen Ordnungen, die dieser theologischen und praktischen Situation gerecht zu werden suchten[80]), verdient die Agende für evangelisch-lutherische Gemeinden unser stärkstes Interesse.

Bevor eine kurze Übersicht über die bisher vorliegenden Teile dieser Agende geboten wird, ist einiges über ihr Entstehen und ihre Art vorauszuschicken. Die Gremien, denen ihre Ausarbeitung zu verdanken ist, sind die Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands und der Liturgische Ausschuß der VELKD[81]). Die Konferenz schließt unter dem Vorsitz von Oberkirchenrat D. Christhard Mahrenholz (Hannover) Wissenschaftler und Praktiker aller lutherischen Kirchen, also nicht nur aus der VELKD, sondern auch aus den selbständigen Lutherischen Landeskirchen, sowie freikirchliche Lutheraner und die Lutheraner unierter Kirchen zusammen. Sie arbeitet seit 1939. Vorausgegangen waren seit 1932 regionale Zusammenschlüsse (besonders die Konferenzen der Hannoverschen, Württembergischen, Rheinisch-Westfälischen und Bayrischen Kirche). 1945–1947 wurde die Arbeit unterbrochen, weil man innerhalb des »Vorläufigen Gottesdienstlichen Ausschusses« der EKD den Versuch machte, zu einer einheitlichen Liturgie zu kommen[82]), ein Versuch, der scheiterte, weil die Kompetenz der EKD für gottesdienstliche Fragen bestritten wurde.

Seit 1947 sind auch Vertreter der Kirchenleitungen in der Konferenz vertreten, ohne daß deren nichtamtlicher Charakter dadurch geändert wurde.

Der Liturgische Ausschuß dagegen besteht nur aus Liturgikern der VELKD, die jedoch sämtlich auch der Liturgischen Konferenz angehören. Amtliches Organ für liturgische Fragen in der VELKD ist der Liturgische Ausschuß der Generalsynode. In allen Gremien sind Männer aus dem »Berneuchener Dienst« vertreten.

Die von diesen Gremien erarbeiteten Agenden sind Frucht langjähriger Arbeit. Durchweg erscheinen zunächst gedruckte Entwürfe mit begründenden Begleitworten, die dann in der Pfarrerschaft gründlich besprochen werden. Z. B. wurde der 1951 nach fast 20jähriger Arbeit abgeschlossene Entwurf des ersten Agendenbandes für den Hauptgottesdienst im Jahre 1951 in 9000 Exemplaren versandt. 6000 kritische Äußerungen waren die Antwort. Diese wurden verarbeitet. Der Generalsynode wurde im Jahr 1952 darüber berichtet. Daraufhin wurde gestattet, die neue Form des Hauptgottesdienstes in bestimmten Gemeinden praktisch längere Zeit zu erproben. Die Ergebnisse der Kritik und der praktischen Erfahrung wurden den Pfarrämtern 1953 mitgeteilt. Die Generalsynode von Spandau im April 1953 diskutierte zwei Tage und gab Richtlinien für die Überarbeitung der Agende, die in zehn Unterausschüssen der Konferenz und des Liturgischen Ausschusses erfolgte. Die so überarbeitete Agende wurde den Pfarrämtern und den gliedkirchlichen Synoden des Frühjahrs 1954 zur Stellungnahme zugeleitet

---

[79]) K. F. Müller, *Die Agendenarbeit in den Landeskirchen der evangelischen Kirche Deutschlands von 1945–1956:* Jahrb. für Liturgik u. Hymnologie 3 (1957) 80; ders. ausführlicher: *Neuordnung des Gottesdienstes*, in L. Hennig (Hg.), Theologie und Liturgie, Kassel 1948, S. 274–283.

[80]) Eine Übersicht bei Müller, *Agendenarbeit*, S. 79–101.

[81]) Vgl. zum Folgenden Chr. Mahrenholz, *Die Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Band I:* Jahrb. für Lit. u. Hymn. 3 (1957) 1–32, bes. 1–7. – Einer der wesentlichen frühen Diskussionsbeiträge liegt vor in dem Buch von Th. Knolle und W. Stählin, *Das Kirchenjahr*, Kassel 1934.

[82]) Das wichtigste Ergebnis dieses Versuchs: *Liturgische Hilfe.* Der Gottesdienst. Hg. vom Vorläufigen Gottesdienstlichen Ausschuß der EKD: Verordnungs- und Nachrichtenblatt vom 4. Juli 1946.

und schließlich, nachdem diese Stellungnahmen in Ausschüssen verarbeitet waren, auf der Generalsynode vom Oktober 1954 in Braunschweig nach gründlicher Diskussion einstimmig angenommen[83]).

Allerdings wurden den Gliedkirchen bestimmte, klar umgrenzte Freiheiten bei der Einführung gestattet. Damit ist zugleich etwas Typisches berührt, was nicht nur für die Agende des Hauptgottesdienstes gilt. Auch die übrigen Teile der Agende sehen an manchen Stellen Varianten vor. Das liegt einmal darin begründet, daß in den lutherischen Kirchen, die nicht zur Evangelischen Kirche der Union gehören, die verschiedensten Ordnungen und Gewohnheiten gewachsen sind, die man schonen möchte, soweit sie gottesdienstlich zu rechtfertigen sind. Ein anderer Grund ist: Man möchte den verschiedenen Situationen, die sich in der Praxis (etwa bei dem Beistand von Sterbenden) ergeben können, Rechnung tragen. Ein dritter Grund spricht sicher mit: Man fürchtet den Vorwurf einer neuen, als katholisch verpönten, Gesetzlichkeit, und möchte daher so viel Freiheit lassen, als sachlich vertretbar ist. *(Fortsetzung folgt)*

---

[83]) Die reich kommentierten Entwürfe des ersten Teils der Agenden erschienen mit dem Niederschlag der kritischen Äußerungen, der Erfahrungsberichte und mit den Stellungnahmen der Liturgischen Konferenz in fünf Teilbänden in den Jahren 1951–1954. Die Durchsicht dieser Bände gibt dem Urteil Mahrenholz'(a.a.O., S. 6) recht, daß »wohl kaum je eine Agende mit so weitschichtigen Vorarbeiten und mit einer auf so breiter Basis geführten Aussprache« und praktischer Erprobung »erarbeitet worden ist wie diese«. Aufschlußreich sind die Umgestaltungen, die sich im Laufe der Jahre gegenüber dem ersten Entwurf von 1951 ergaben.

Mariä Verkündigung in neuer Sicht*

Von Carl Joh. Jellouschek OSB, Wien

In der jüngsten Vergangenheit wurde das Wort der seligsten Jungfrau Maria: »Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?« (Lk 1,34), das sie nach der Ankündigung des Engels Gabriel, sie würde Mutter des Messias werden, sprach, ausführlicheren Erörterungen unterzogen. Es ging hiebei um die Frage der Zulässigkeit einer Auslegung des soeben erwähnten Marienwortes, die bereits vor zwanzig Jahren von Dr. Donatus Haugg vorgetragen wurde[1]). Darnach sieht Maria der Verwirklichung der Engelsbotschaft von der Empfängnis des Messias ein Hindernis entgegenstehen, das aber keinesfalls in ihrem eigenen Willen, in einem auf Lebenszeit gefaßten Vorsatz oder gar in einem ewigen Gelübde der Jungfräulichkeit, wie man gemeiniglich annimmt, sondern nur in augenblicklich gegebenen äußeren Umständen gelegen sein kann, wie der Satz: »quoniam virum non cognosco« anzeigt, womit sie ihre Verwunderung (»Quomodo fiet istud!«) begründet. Als Kind des Judenvolkes, dem das Alte Testament vertraut war, wußte sie wohl von wunderbarer Empfängnis bei Unfruchtbarkeit oder bei hohem Alter, aber nichts von einer jungfräulichen Empfängnis, d. h. von einer Empfängnis auf rein übernatürliche Weise ohne Mitwirken eines Mannes, und so dachte sie an eine natürliche Empfängnis durch Joseph, die unmittelbar bevorstehen würde, da sich das Engelswort, das nicht bloß eine Verheißung, sondern ein Auftrag war, auf die unmittelbare Zukunft bezog. Darum Marias Bedenken: sie darf doch in ihrer gegenwärtigen Stellung als Verlobte bis zu ihrer Heimführung (ein Jahr nach der Verlobung) nach gottgewollter jüdischer Sitte keinen Umgang mit ihrem Bräutigam haben; es widerstrebe dies ihrer Gewissensüberzeugung! Die Aufklärung, die Maria vom Engel erhält (Lk 1,35), entspricht genau dem Bedenken das sie geäußert hat: das Mitwirken eines Mannes ist bei dieser Empfängnis gar nicht erfordert; sie wird durch Gottesgeist und Gotteskraft auf wunderbare, ganz übernatürliche Weise geschehen. Marias Schwierigkeit ist damit gelöst, und sie gibt ihre Einwilligung: »Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum!« (Lk 1,38). »Dem sittlich und religiös hochstehenden Charakter von Maria wie Joseph entspricht es, daß beide von dem Augenblick an, wo sie um das einzigartige Gnadenwerk der übernatürlichen Messias-Mutterschaft wußten (Lk 1,26–38 für Maria: Mt 1,18–25 für Joseph), nicht irgendwie mehr an eine Ausübung der ehelichen Rechte, die ihnen mit der Heimführung an sich zugestanden hätten, gedacht haben (vgl. Mt 1,25)«[2]).

* Abgeschlossen im Monat Februar 1958.

[1]) D. Haugg, *Das erste biblische Marienwort.* Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34. Stuttgart 1938.

[2]) Haugg a.a.O. 55.

Überaus gründliche Untersuchungen hat Paul Gaechter S. J. in seinem vor fünf Jahren erschienenen Buche »Maria im Erdenleben«[3]) über die Chronologie von Marias Verlobung bis zur Geburt Christi veröffentlicht und da auch die jüdischen Ehegesetze (die altjüdische Verlobung, die Jungfräulichkeit der Braut, das Wesen der altjüdischen Verlobung), das Verlobungsalter Marias und ihre Frage »Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« eingehend erörtert und damit der vorhin kurz wiedergegebenen neuen Auslegung des in Rede stehenden Marienwortes wertvolle Stützen dargeboten.

Das Problem, ob sich Maria durch ein Gelübde ewiger Jungfräulichkeit gebunden habe, berührt Gaechter nur insofern, »als zu fragen ist, ob Lk 1,34 von einem solchen Gelübde aus verstanden werden kann«[4]). Indem er diesen Vers am Schlusse seiner Darlegung vom Standpunkt Marias aus betrachtet, meint er: »Was der Engel v. 31 sprach, bedeutete einen Auftrag Gottes. Da durfte sie doch wohl nicht einen früheren Willensentschluß von ihrer Seite dem nachfolgend geoffenbarten, scheinbar etwas anderes fordernden Willen Gottes entgegenhalten und darin ein Hindernis für eine prompte Unterwerfung unter seine Forderung erblicken. Jedenfalls ließe sich eine solche Einstellung nur schwer in Einklang bringen mit dem demütigen ›Siehe, ich bin eine Magd des Herrn‹ (v. 33). Ihre Frage in solchem Sinn wäre höchstens dann begreiflich, wenn Maria das Gelübde auf Grund einer ebensolchen Engelserscheinung oder einer äquivalenten göttlichen Offenbarung gemacht hätte, wobei immer noch die Verlobung und spätere Verehelichung unerklärbar blieben. Woher aber beweist man die wunderbare Veranlassung des Gelübdes, nachdem der Text dem Gelübde selbst entgegensteht? Wer sich für ein Gelübde Marias entscheidet, muß ein besseres historisches Fundament aufweisen als Lk 1,34«[5]).

Für den literarischen Standpunkt ist nach Gaechter die vom Alten Testament her bestimmte allgemeine Wertschätzung von Ehe und Kindersegen bei den Juden von großer Bedeutung[6]), da in dieser Anschauung sowohl der Verfasser

---

[3]) P. Gaechter, *Maria im Erdenleben.* Neutestamentliche Studien, Innsbruck 1953.

[4]) Gaechter, a.a.O., 96.

[5]) Gaechter, a.a.O., 98.

[6]) Auch S. Landersdorfer OSB., *Bemerkungen zu Lk 1,26–38*, in: Biblische Zeitschrift 7 (1909) 37f. betont die »allbekannte Tatsache, daß im Alten Bunde jene Hochschätzung des jungfräulichen Standes, wie man sie im Christentum von Anfang an pflegte, ganz und gar unbekannt war, daß im Gegenteil ein möglichst reichlicher Kindersegen ... als Unterpfand der messianischen Verheißungen angesehen wurde. So war es auch noch zur Zeit Christi; und Maria, die ja auch ein Kind ihrer Zeit war, mußte ebenso gedacht haben, wenn sie nicht eine besondere Offenbarung von seiten Gottes eines andern belehrt hat. Darüber ist uns aber absolut nichts bekannt. Wäre eine solche Offenbarung an sie ergangen, so hätte uns der Evangelist davon Mitteilung machen müssen, schon deshalb, um uns aufzuklären über die Pflichtenkollision, der Maria durch die Verheiratung entgegenging. Daß ihr Bräutigam, der hl. Joseph, die zu schließende Ehe als eine gewöhnliche aufgefaßt hat, geht mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit aus Mt 2 hervor, und wenn wir von unserer Stelle absehen, liegt absolut kein Grund vor zur Annahme, daß Maria sie anders aufgefaßt hätte. Sie wird sich verlobt haben ebenso und zu dem gleichen Zwecke wie alle andern jüdischen Frauen. Hätte sie dabei irgend welche Befürchtungen im Gewissen auf Grund einer geheimen Privatverpflichtung Gott gegenüber zu hegen gehabt, so hätte uns der Evangelist dies wenigstens andeuten müssen, da es zum Verständnis des Zusammenhangs unbedingt notwendig wäre.« Statt Mt 2 soll es im vorausgehenden wohl Mt 1 heißen, wo V. 18ff. das Verhalten Josephs bei der Wahrnehmung des gesegneten Zustandes seiner Braut, die Aufklärung hierüber durch die Engelserscheinung im Traum und Marias Heimführung berichtet werden. Übrigens scheint selbst Augustinus, Contra Julianum Pelagianum 5,10 (PL 44,811) anzunehmen, Joseph habe von vornherein an eine gewöhnliche Ehe gedacht, aber nachher, als er gewahrte, daß Maria übernatürlicherweise gesegnet war, die Verbindung nicht deshalb gelöst, weil die Hoffnung auf ehelichen Umgang dahin war: »Neque

der hebräischen Kindheitsgeschichte wie auch seine palästinensischen Leser befangen waren. »Wußte dagegen der Verfasser«, so führt Gaechter aus, »um ein solches Gelübde Marias und wollte er es in V. 34 zum Ausdruck bringen, dann mußte er es so deutlich beschreiben, daß es seine unmittelbaren Leser verstehen konnten. Das war in der vorliegenden Form des Verses absolut nicht der Fall. Sie erfuhren aus 2,5, daß sich Maria mit Joseph verheiratet hatte und ersahen aus ihrem langen Verweilen bei Elisabeth, daß sie zu Beginn ihrer Schwangerschaft mit ihm erst verlobt war. Das besagte ihnen zunächst, daß Marias Vater dem jungen Mädchen die Ehe proponiert hatte, was das Normale war, ferner, daß Maria dieser Proposition zugestimmt hatte, wie es einer guten Tochter zukam ... Die Leser setzten ferner voraus – andere Gedankengänge waren jenen Jahrhunderten völlig fremd –, daß Maria bei ihrer Einwilligung an keine andere Art von Ehe gedacht hatte als ihre Eltern und Joseph. Allem diesem hätte ein absolutes Jungfräulichkeitsgelübde direkt widersprochen. Den ersten Lesern war ferner bekannt, daß Maria als Verlobte weiterhin zur Keuschheit ihrer Mädchenjahre verpflichtet war. Sie mußten darum ihre Antwort auf den Antrag des Engels ohne weiteres in dem oben dargelegten Sinn verstehen. Niemals konnten sie aus sich selbst darin eine Anspielung an ein solches Gelübde finden, umso weniger, als es unter den Juden diese Idee gar nicht gab. Nachdem ihnen der uns vorliegende Wortlaut von Lk 1,34 sowohl in seinem Kontext wie in der aktuellen Situation Marias als völlig sinnvoll und passend erscheinen mußte und der Gedanke an ein Jungfräulichkeitsgelübde absolut fernlag, kann der Verfasser auf ein solches auch nicht angespielt haben; denn wir setzen voraus, daß er verständlich schreiben wollte und für seine Leser verständlich geschrieben hat. Auch er dachte nicht an ein Gelübde«[7]).

Gegen Ende des vergangenen Jahres ist ein junger, philologisch trefflich geschulter Biblist, Lic. bibl. Dr. theol. Johannes B. Bauer, Graz, mit einem Artikel »Die Antwort der Jungfrau (Lk 1,34)«[8]) hervorgetreten, worin er zunächst, ausgehend von den bekannten Bibelenzykliken der Päpste Pius XII. und Leo XIII., die für die Exegese geltenden Normen in Erinnerung bringt und die Tragweite der Väterexegese umschreibt. Bauer stellt dann fest, daß hinsichtlich Lk 1,34 mangels der erforderlichen moralischen Einstimmigkeit eine für uns bindende Väterexegese nicht vorliege, auch würden die verschiedenen Auslegungen nicht als zum Glauben gehörig vorgetragen. Weiterhin sucht er mit großem Geschick die Engelsbotschaft für Maria als klaren Ausdruck des göttlichen Willens, als Befehl, und insbesondere das »Ecce concipies« als Futurum instans (als auf die unmittelbare Zukunft bezogen) zu erweisen[9]) und schließlich die in der griechischen Bibel mit πῶς eingeleiteten und mit Futurum konstruierten Sätze nicht als eigentliche Fragen, sondern als Negationen hinzustellen[10]).

Wie kaum anders zu erwarten war, wurde alsbald gegen die kühn vorstoßenden,

---

enim cum eam vidisset iam virginem sacram divina fecunditate donatam, ipse aliam quaesivit uxorem, cum utique nec istam quaesisset, si necessariam coniugem non haberet: sed vinculum fidei coniugalis non ideo iudicavit esse solvendum, quia spes commiscendae carnis ablata est.«

[7]) Gaechter, a.a.O., 96f.

[8]) J. B. Bauer, *Die Antwort der Jungfrau (Lk 1,34)*, in: Österr. Klerus-Blatt 90 (1957) 244f.

[9]) Bauer, a.a.O. 244, Anm. 10, kann sich da schon auf Athanasius berufen, der dies mit feinem Sprachgefühl erkannt hat: »Du, Engel, sagst mit jenem ›Siehe‹, das Adverbium demonstrandi ist: ›Siehe, du wirst empfangen‹, als ob die Zeit schon drängte ...« (Sermo in Annunt. Deiparae 8; PG 28, 928 C).

[10]) Vgl. den inzwischen erschienenen Artikel »Πῶς in der griechischen Bibel«, in: Novum Testamentum 2 (1957), 81–91.

temperamentvollen Ausführungen des jugendlichen Autors heftiger Einspruch erhoben, und zwar zu allererst durch einen Dogmatiker[11]). Ich möchte mir nun zu dessen Kritik an Dr. Bauers Artikel einige Bemerkungen erlauben. Es will mir nämlich scheinen, als wären da offenbare Tatsachen, die der Gelübdetheorie entgegenstehen, zuwenig ernst genommen und übergangen worden; anderseits werden Fragen gestellt, die sich selbst beantworten. Gehen wir zunächst auf die Fragen ein!

1. »Soll Maria alle diese Schriftstellen (womit Bauer die Deutung von »Ecce concipies« im Sinne von »Ecce conceptura es: Siehe, du sollst nun empfangen« rechtfertigt) und erst recht die philologischen Feinheiten gekannt haben, womit die neue Deutung begründet wird, und sich ihrer im Augenblick der Verkündigung bewußt gewesen sein, um daraus den Zeitpunkt des Empfanges – es soll wohl heißen der Empfängnis – zu entnehmen?«[12]) – Philologische Feinheiten gibt es doch nur mit Bezug auf uns, und kein Mensch denkt daran, daß einer, um seine Muttersprache zu verstehen, philologische Hilfsmittel heranziehen müßte wie bei fremdsprachlichen Wendungen, bei denen wir allenfalls den lebendigen Gebrauch der betreffenden Sprache nicht gehörig kennen. So kommt man auch bei biblischen Texten, die Reden wiedergeben, nicht daran vorbei, die Erklärung dieser Texte in sauberer Kleinarbeit mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln versuchen zu müssen.

Mit Bezug auf das Bedenken aber, ob Maria alle jene analogen Schriftstellen gegenwärtig gehabt habe, nach denen sich auch ihre vom Engel angekündigte Empfängnis als unmittelbar bevorstehend deuten ließ, wird man wohl sagen dürfen: Wenn die hl. Jungfrau nur ein wenig die Schrift kannte, wenn sie zudem nur ein wenig erleuchtet war, kannte sie gewiß die Ankündigung von Empfängnis und Geburt Isaaks (Gn 17,21) durch Gott selbst, die Ankündigung von Empfängnis und Geburt Simsons (Ri 13) durch den Engel, die Erhörung der Mutter Samuels, Anna, verkündet durch Heli (1 Sm 1,17ff.). Damit behaupten wir sicherlich nicht zuviel über die Jungfrau, die, schon von Anfang an nachdenklich geworden, »cogitabat, qualis esset ista salutatio« (Lk 1,29)[13]). Man sieht hier sofort auch ein Weiteres: Früher sprach Gott selbst, dann spricht er durch Boten (Priester, Propheten, Engel) oder auch im Traum, was mit der Verfeinerung der Gottesvorstellung (Scheu vor Anthropomorphismen) zusammenhängt, aber die Unmittelbarkeit, die Beziehung der Botschaft Gottes jeweils auf das nunc bleibt stets die gleiche.

---

[11]) O. Graber. *Die Engelsbotschaft an Maria*, in: Österr. Klerus-Blatt 91 (1958) 4f.

[12]) Graber, a.a.O., 4b.

[13]) Jedenfalls konnte die seligste Jungfrau daran viel eher gedacht haben als an Is 7,14. »Es ist uns nicht bekannt, wie weit der Sinn der Weissagung des Isaias von der Jungfrauengeburt (Is 7,14) ›Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und wird ihm den Namen Emmanuel geben‹ damals dem Volke zum Bewußtsein gekommen war. Und selbst wenn Maria tiefer in die Bedeutung dieses Wortes eingedrungen war, mußte sie doch ihre Demut und Schlichtheit abhalten, eine solche Deutung auf sich anzuwenden. Daher die Frage, auf welche Weise sie dem Willen Gottes entgegenkommen solle.« So A. Merk, *Das Marienbild des Neuen Bundes*, in: P. Sträter, *Katholische Marienkunde* I, Paderborn 1952,58. Man müßte sich zudem vor Augen halten, daß die Natur des Zeichens, das diese wunderbare Empfängnis und Geburt darstellt, nicht sosehr eine »prognostische« als vielmehr eine »epignostische« ist: das Zeichen als solches wird erst mit seiner Erfüllung vollverständlich, wie das Jonaszeichen (Mt 12,39f.; 16,4; Lk 11,29f.) oder das Zeichen vom Niederreißen und vom Wiederaufbau des Tempels (Jo 2,19–22: »Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud . . . Ille autem dicebat de templo corporis sui. Cum ergo resurrexisset a mortuis, recordati sunt discipuli eius quia hoc dicebat, et crediderunt Scripturae et sermoni quem dixit Jesus«).

2. Die nächste Frage des Kritikers lautet: »Wenn Maria an eine unmittelbar bevorstehende Empfängnis dachte, hätte sie glauben müssen, der Engel verlange von ihr eine Sünde. Wer hält so etwas für möglich?«[14]) – Dem möchte ich das Wort des hl. Paulus entgegenhalten: »Ipse enim satanas transfigurat se in angelum lucis« (2 Kor 11,14). Man beachte hiebei die betonte Tatsächlichkeit (nicht Möglichkeit) in dem »transfigurat« und die als Kriterium echter göttlicher Sendung dabei geltend gemachte »Lichtnatur«, die bei den authentischen Engelerscheinungen stets hervorgehoben zu werden pflegt (wie Lk 2,9; Mt 28,3; Apg 12,7 u.a.). Daher Gal 1,8: »Sed licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit!« Mit anderen Worten, in diesem Fall hat der Bote seine Authenzität verwirkt und verloren, wenn er sie überhaupt gehabt hat.

Soviel zu den Fragen des Kritikers! Mehr noch hat er übergangen, nämlich die unerhörten Schwierigkeiten, welche die traditionelle Deutung mit sich bringt.

1. Bisher hat wohl niemand von den Vertretern der Gelübdetheorie eine wirklich ganz befriedigende Antwort geben können auf die Frage, wieso sich Maria trotz Ablegung eines Gelübdes ewiger Jungfräulichkeit mit Joseph hat verloben und vermählen können. Nimmt man an, sie habe die Ehe nie vollziehen wollen, dann muß man für Joseph ebenfalls ein solches Gelübde behaupten, was noch weniger zu erweisen ist. Wenn aber der letzte Vertreter einer derartigen Auffassung, R. Laurentin[15]), wie so manche andere vor ihm meint, Joseph hätte dieses Ideal von den Essenern übernommen, so ist dies im Hinblick auf deren misogyne Junggesellen-Lebensauffassung (die wir aus Philo und Josephus kennen) eine ganz und gar unwahrscheinliche Annahme und ein Eingeständnis der Hilflosigkeit, in die man durch die frei postulierten, nirgends im NT bezeugten Jungfräulichkeitsgelübde Marias und gar Josephs gerät. Ganz abgesehen davon, daß man die fragwürdigen Zölibatsideen der essenischen Sektiererkreise mit den Anfängen der christlichen Jungfräulichkeitsidee in Zusammenhang bringt, während doch heute die christlichen Theologen bestrebt sind, die Ursprünge des Christentums von der Lehre der Essener und Qumranleute säuberlich zu distanzieren.

2. Man müßte weiterhin bei Maria über ein unter Führung des Hl. Geistes gemachtes Gelübde ewiger Jungfräulichkeit angesichts der Entschiedenheit, womit die hl. Jungfrau ihren Entschluß gegenüber dem ihr durch den Engel überbrachten göttlichen Befehl vertrat, noch hinausgehen und mit Gaechter[16]) geradezu annehmen, sie hätte ihr Gelübde auf Grund einer ebensolchen Engelserscheinung oder einer gleichwertigen göttlichen Offenbarung gemacht. Welche Beweise hat man aber für diese neue Annahme? Der Evangelientext Lk 1,34 kann für ein unter solchen Umständen abgelegtes Gelübde unmöglich als historische Grundlage dienen.

3. Man mißt bloßen Angemessenheitsüberlegungen größere Bedeutung als ernsten exegetischen Erwägungen und Feststellungen bei, wenn man die Ablegung eines ewigen Jungfräulichkeitsgelübdes für Maria in Anspruch nimmt, damit sie als die Jungfrau der Jungfrauen nicht von einer anderen Jungfrau, die ein solches Gelübde aufzuweisen hat, in diesem Punkte an Vollkommenheit übertroffen würde. Ja, damit noch nicht genug! Weil z. B. eine Heilige, wie Magdalena de Pazzis, ein solches Gelübde schon in ihrer Kindheit machte, müsse man, meint

[14]) Graber ebd.
[15]) R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I–II*, Paris 1957, 188.
[16]) Gaechter a.a.O., 98.

sogar der als Mariologe gefeierte M. J. Scheeben[17]), auch die Ablegung des Gelübdes der seligsten Jungfrau in ein sehr frühes Lebensalter hinaufrücken. Es sind das bloße Vermutungen, die der konkreten Situation Marias Lk 1,34, wovon man ausgeht, und der vom AT her bestimmten allgemeinen Wertschätzung des zeitgenössischen Judentums von Ehe und Kindersegen in keiner Weise Rechnung tragen.

4. Ein weiterer Punkt, der in der Kritik zuwenig beachtet und verzeichnet wurde, ist die Wahrheit um das Aufkommen und die Verbreitung der sog. traditionellen Auffassung von Lk 1,34. Wir lesen: »Wenn auch manche Väter und Theologen ihrer Überzeugung von einem Gelübde oder Vorsatz Marias vor allem dann Ausdruck geben, wenn sie von der Verkündigungsszene sprechen, so leiten sie doch ihre Kenntnis großenteils nicht von Marias Frage ab, die sie nach unseren neuen Exegeten falsch verstanden hätten, sondern vom christlichen, von Anfang an vorhandenen Bewußtsein, daß Maria das allseitige und vollkommene Vorbild der Jungfräulichkeit ist«[18]).

Hier müssen wir daran erinnern, daß von den Vätern wohl nur zwei ein Gelübde immerwährender Jungfräulichkeit, das Maria schon vor der Empfängnis ihres Sohnes abgelegt habe, annehmen, nämlich Gregor von Nyssa († 394) im Morgenland[19]), dem dann im Abendland Augustinus († 430) folgte. Der Nyssener bemerkt in einer Weihnachtspredigt über die Erwiderung Marias auf die Engelsbotschaft: »Der Engel verkündet ihr die Geburt, sie aber klammert sich an die Jungfräulichkeit, weil sie die Unversehrtheit höher schätzt als die Botschaft des Engels. Sie versagt weder dem Engel den Glauben noch rückt sie von ihrem Entschluß ab. Mir ist, sagt sie, der Verkehr mit einem Mann untersagt. Dieses Wort Marias ist ein Beweis für das, was dem unterschobenen (d. h. apokryphen) Bericht entsprechend erzählt wird. Denn wenn sie von Joseph zum Zweck der Ehe aufgenommen worden wäre, wie hätte sie sich dann über den, der ihr die Geburt ankündigte, verwundern können, da sie doch ganz und gar erwarten konnte, auch einmal nach dem Gesetz der Natur Mutter zu werden. Da aber das gottgeweihte Fleisch wie eines jener heiligen Weihegeschenke im Tempel unberührt behütet werden mußte, sagt sie: Auch wenn du ein Engel bist, auch wenn du vom Himmel kommst und eine übernatürliche Erscheinung bist: es ist unmöglich, daß ich einen Mann erkenne. Wie werde ich aber Mutter sein ohne Mann? Denn den Joseph kenne ich zwar als Verlobten, einen Mann aber kenne ich nicht«[20]). Gegenüber der Ankündigung der Messiasmutterschaft besteht demnach

[17]) M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*[2] (Gesammelte Schriften VI/2), Freiburg i.Br. 1954, 342. Schon F. Suarez SJ., *Comm. in III. Partem D. Thomae* q. 28a. 4, disp. 6 sect. 2 n. 8 (Opera omnia ed. a Carolo Berton XIX, Parisiis 1860, 106a) hält dafür: »Quia multae virgines fere ab incunabulis per castitatis votum se Deo voverunt; ergo multo magis hoc credendum est de principe omnium virginum, quae illarum est dux et perfectissimum exemplar.«

[18]) Graber, a.a.O., 4b.

[19]) Aus der späteren Väterzeit könnten wir hier noch den hl. Sophronius von Jerusalem († 638) erwähnen, der in seiner *Oratio in SS. Deiparae annuntiationem*, n. 32–36 (PG 87, 3255 bis 3266) Marias lebenslängliche Jungfräulichkeit verherrlicht, aus der nachfolgenden Zeit aber Johannes Geometres (10. Jh.) und Jakob, den Mönch (11. Jh.?), die beide ausdrücklich von einem Votum der seligsten Jungfrau sprechen, ersterer in seinem Sermo in Deiparae annuntiationem, n. 15 (PG 106, 823f.), letzterer in seiner Oratio 4 in Deiparae annuntiationem, n. 14ff. (PG 127, 645–650), weniger klar ist hierüber Isidor von Thessalonich († 1397) in seinem Sermo in Deiparae annunt., n. 17–19 (PG 139, 97–100).

[20]) *Oratio in diem natalem Christi* (PG 46,1140), wiedergegeben nach G. Söll, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte* II, in: Theol. Quartalschrift 131 (1951) 436. Freilich bemerkt O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung* (Bibl. Studien 10), Freiburgi.Br. 1905, 126, Anm. 3 hiezu, daß dieser Text nicht ein Keuschheitsgelübde Marias bezeuge. Der Ver-

Maria auf ihrer gottgeweihten immerwährenden Jungfräulichkeit, der sie höheren Wert als jener Mutterschaft beimißt, und so erweist sie sich im Widerspruch mit ihrer eigenen Versicherung wohl kaum als demütige Magd des Herrn.

Der hl. Augustinus aber erklärt mit Bezug auf Marias Antwort an den Engel (»Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco«) ausdrücklich: »Quod profecto non diceret, nisi Deo virginem se ante vovisset«[21]). »Weil sich aber«, so führt Augustinus in der Schrift ›De virginitate‹ vom Jahre 401, der dieser Ausspruch entnommen ist, weiter aus, »die Sitten Israels dagegen noch sträubten, wurde sie einem gerechten Mann vermählt, der nicht gewaltsam rauben, sondern gegen Gewalttätige schützen sollte, was jene schon gelobt hatte . . . Es hätte ihr auch anbefohlen werden können, Jungfrau zu bleiben, in welcher Gottes Sohn durch ein entsprechendes Wunder Knechtsgestalt annehmen sollte; aber da sie den gottgeweihten Jungfrauen ein Vorbild werden sollte . . . hat sie ihre Jungfrauschaft Gott geweiht, als sie noch nicht wußte, was sie empfangen würde, auf daß im irdischen, sterblichen Leibe ein Nachbild des himmlischen Lebens entstünde auf Grund eines Gelübdes, nicht eines Gebotes, aus freier Wahl, nicht aus knechtischem Zwang«[22]).

Fühlte sich Gregor von Nyssa bei seinem Exkurs nach G. Söll als Zeuge einer Überlieferung, zu der ein Apokryphon und das Evangelium zugleich beigetragen hatten[23]), so schöpfte Augustinus nach D. Haugg auf Grund der von ihm angeführten Texte seine Anschauung vom Jungfräulichkeitsgelübde Marias nicht aus der Tradition, wie O. Bardenhewer meinte, »sondern las sie aus seinem Verständnis von Lk 1,34b ab und folgerte sie aus spekulativen Gedankengängen«[24]).

Wenn ferner »vom christlichen, von Anfang an vorhandenen Bewußtsein, daß Maria das allseitige und vollkommene Vorbild der Jungfräulichkeit ist«[25]), gesprochen wird, beachtet man zuwenig, daß die Väterschriften über die Jungfräulichkeit bis ins 4. Jahrhundert hinein, auf ihren mariologischen Gehalt geprüft, nicht sonderlich ergiebig sind. Aber auch beim Mönchsvater Basilius († 379) »findet man ebensowenig eine Theologie der Jungfräulichkeit oder Würdigung der Jungfrau Maria wie in den Apophthegmata Patrum oder anderen Mönchsgeschichten. Der Metropolit, der ein großer Förderer des Ideals und der Verwirklichung der Parthenia und sein Leben lang mit der Sorge für seine ausgedehnten Mönchsgemeinden und Frauenklöster beladen war, bevorzugte die alttestamentlichen Helden und Heiligen und schreibt zum Beispiel: ›Wer die Keuschheit liebt, liest fleißig die Geschichte von Joseph und lernt von ihm sittlich gutes Handeln‹« (Ep. 2,3)[26]). Gregor von Nazianz († um 390) sah den jungfräulichen Stand ganz im Lichte der Trinitätslehre und Christologie: erste Jungfrau ist die hl. Trias und Chorführer der Jungfräulichen ist Christus. Ihm folgt in dieser Einstellung Amphilochius († nach 394)[27]).

---

fasser rede wohl von »dem Gott geweihten Fleisch, welches wie ein heiliges Weihegeschenk unversehrt bewahrt werden mußte«, er denke aber dabei keineswegs an ein Gelübde Marias, sondern an das im Protoevangelium Jacobi 4,1 erzählte Gelübde der Mutter Anna, das ihr vom Engel verheißene Kind dem Herrn als Weihegeschenk darzubringen. Vgl. dagegen Söll, a.a.O., 450.

[21]) *De sancta virginitate* c. 4 n. 4 (CSEL 41,238); vgl. auch *Sermo 291*, n. 5 und *225*, n. 2 (PL 38, 1318 u. 1096). Über Augustins Lehre vom Jungfräulichkeitsgelübde Marias handelt ausführlich Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus*, Köln 1907, 106–123.

[22]) *De sancta virginitate* a.a.O.

[23]) Söll, a.a.O., 450.

[24]) Haugg, a.a.O., 30; dagegen Bardenhewer, a.a.O., 127.

[25]) Graber, a.a.O., 4b.

[26]) Söll, a.a.O., 429f.

[27]) Söll, a.a.O., 430.

Ich möchte hier auch die Abhandlungen (Demonstrationes) des ältesten syrischen Kirchenvaters Afrahat[28]) aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts erwähnen. Obwohl er, Demonstratio 9, De humilitate n. 5[29]), Maria als Vorbild der Demut (auf Grund von Lk 1,48.51f.) hinstellt, versäumt er es, dort, wo man es erwarten müßte, auf einen Jungfräulichkeitsentschluß Marias zu verweisen. So führt er, Dem. 18, De virginitate et sanctitate, n. 4[30]), Moses als Vorbild an («saeculum et filiorum generationem sibi abdicavit«), n. 7 Elias («etiam virginitate eminuit«)[31]), Elisäus (»itidem solitarius et castus permansit«) und Jeremias auf Grund von Jer 17,16 und 16,2; dem Ezechiel erweist Gott seine Gunst, indem er ihm seine Gattin durch den Tod nimmt. Selbst Adam, ehe er mit Eva zusammenkam, ist nach n. 9 Vorbild der Jungfräulichkeit, wie auch die Söhne Seths, ehe sie sich mit den Kananitinnen einließen, und David, ehe er sich mit Bethsabee vergaß usw.[32]). In der Dem. 6 De monachis, n. 5 begegnen uns wieder dieselben alttestamentlichen Vorbilder, denen aus dem Neuen Bund Johannes, Paulus und Barnabas zugesellt werden[33]). Aber Dem. 3, De ieiunio n. 14 betont Afrahat: »Neque aliter invenit Maria gratiam, nisi ieiunio et oratione sua«[34]), kein Wort vom Jungfräulichkeitsgedanken!

Selbst Hieronymus, der »Apostel der Virginität«[35]), nennt im Gegensatz zu zahlreichen anderen Stellen, an denen er Maria als Vorbild der Jungfrauen feiert, in dem Brief an Demetrias[36]), die er für die Jungfräulichkeit begeistern will, nur Elias, Johannes den Täufer, die Prophetin Anna und Agnes, wie man auch in der Streitschrift gegen Helvidius[37]), den Leugner der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias, das hier doch sehr wirksam erscheinende Argument eines Virginitätsvotums der seligsten Jungfrau vermißt. Sogar der hl. Ambrosius († 397), der Patron der Marienverehrung, der Maria bereits als Vorbild der reinen gottgeweihten Jungfrauen preist, kennt nicht den Gedanken eines Jungfräuchlichkeitsgelübdes Marias[38]), was umso mehr bedeutet, als kein »anderer Kirchenlehrer oder Kirchenschriftsteller der alten Kirche so viel, so warm und innig über Maria geschrieben und zu ihrer Verehrung beigetragen hat wie Ambrosius[39]).«

Ist auch die Auslegung, welche die Väter von Lk 1,34 geben, nach Hauggs aufschlußreicher Untersuchung durchaus keine übereinstimmende etwa im Sinne eines ewigen Jungfräulichkeitsgelübdes Marias, so hat doch die Auffassung Augustins von einem derartigen Gelübde der seligsten Jungfrau bei den Theologen des Mittelalters und auch der Neuzeit weithin Beifall und Anerkennung gefunden, sodaß schon Franz Suarez SJ. († 1617) erklären konnte: »Inter catholicos concertatio non est, quin B. Maria virginitatem voverit[40]).« Freilich stützte man sich hiebei, wie O. Bardenhewer bemerkt, in erster Linie auf dogmatisch-spekulative

---

[28]) J. Parisot, *Aphraatis, Sapientis Persae, Demonstrationes* (Patrologia Syriaca I, 1–2), Paris 1894–1907.
[29]) Parisot, Patrol. Syr. I,1, Sp. 418f.
[30]) Parisot, a.a.O., Sp. 826.
[31]) Parisot, a.a.O., Sp. 834; hier auch die folgenden Propheten.
[32]) Parisot, a.a.O., Sp. 838f.
[33]) Parisot, a.a.O., Sp. 262f., 266.
[34]) Parisot, a.a.O., Sp. 130f.
[35]) s. J. Niessen, *Die Mariologie des heiligen Hieronymus*, Münster i. W., 1913, 180.
[36]) *Ad Demetriadem*, epist. 130, n. 4 (CSEL 56, 178f.).
[37]) *De perpetua virginitate* (PL 183–206).
[38]) J. Huhn, *Das Geheimnis des Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg, 1954 218.
[39]) Huhn, a.a.O., 9.
[40]) Suarez, a.a.O., Sectio 2 n. 1 (Opera omnia XIX, 102b).

Gesichtspunkte: »Aus der Stellung der Gottesmutter im göttlichen Heilsratschluß folgerte man, daß Maria alle Tugenden im höchsten Grade der Vollendung besessen habe, die Tugend der Jungfräulichkeit mithin in jener eigentümlichen Vollkommenheit, welche derselben aus der freiwilligen Weihe und Aufopferung an Gott zufließt[41]).« Auch mochte das Ansehen Augustins dieser Auslegung von Lk 1,34 besonderes Gewicht verliehen und zu ihrer weiten Verbreitung beigetragen haben.

Mag auch diese Anschauung von einem schon frühzeitig vor der Empfängnis des Herrn gemachten Vorsatz oder Gelübde ewiger Jungfräulichkeit bei den Theologen geradezu zur sententia communis[42]) geworden sein, so ist sie doch vom exegetischen Standpunkt aus nicht unanfechtbar, ganz abgesehen davon, daß sie psychologisch schwer verständlich und mit nicht geringen Unwahrscheinlichkeiten belastet ist. Aus diesen triftigen Gründen halten manche Autoren den erstmals von Kardinal Thomas de Vio Caietanus († 1534)[43]) gewagten und in der Gegenwart wiederaufgenommenen Versuch, zu einem neuen Verständnis des hl. Textes zu gelangen, für durchaus berechtigt.

Zu bedenken bleibt freilich, daß bei der Annahme, Maria hätte vor der Engelsbotschaft und der Empfängnis Jesu eine normale Ehe einzugehen im Sinne gehabt, für diese Zeit wenigstens der Begriff der Jungfräulichkeit[44]) nicht voll und ganz gewahrt ist. Zur vollen Jungfräulichkeit gehört ja nicht nur die leibliche Unversehrtheit (virginitas corporis seu carnis) und die Freiheit von ungeordneten Regungen der geschlechtlichen Lust (virginitas sensus), sondern auch die stete jungfräuliche Gesinnung (virginitas mentis), die mit der Absicht, einmal ein eheliches Leben zu führen, wie bei dem Verlöbnis Marias nach der neuen Erklärung anzunehmen wäre, unvereinbar ist.

Es wird darum zu prüfen sein, ob diese Annahme nach dem Dogma von Marias Jungfräulichkeit zulässig ist und damit in Einklang gebracht werden kann. »Die stete allseitige Jungfräulichkeit des Leibes ist«, um dem führenden deutschen Mariologen M. J. Scheeben († 1888)[45]) das Wort zu lassen, »de fide, besonders«, wie er hinzufügt, »nach der Definition des Ausdruckes ἀεὶ παρθένος durch das Conc. V can 2 [Denz. 214] und Lat. sub Mart. I can. 3« [Denz. 256]. Ich möchte hier noch besonders auf die Constitutio Pauls IV. »Cum quorundam« vom 7. August 1555 (Denz. 993) aufmerksam machen, wodurch die Unitarier verurteilt werden, die unter anderem lehrten: »eandem beatissimam Virginem Mariam non esse veram Dei matrem, nec perstitisse semper in virginitatis integritate, ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum.«

---

[41]) Bardenhewer, a.a.O., 126f.

[42]) Bardenhewer spricht von allgemeiner Anerkennung wenigstens in der lateinischen Kirche, C. Gutberlet, der J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie* fortführte, gebraucht VII, 395, Anm. 3 den Ausdruck sententia communis.

[43]) Thomas de Vio, Caietani, Cardinalis S. Xisti, *In quatuor Evangelia et Actus Apostolorum Commentarii*, s. l. 1532, fol. CVII^{v}.

[44]) Unter glücklicher Verwertung der Ergebnisse der modernen Biologie hat wohl am gründlichsten hierüber (wie auch über die Mutterschaft) gehandelt A. Mitterer, *Dogma und Biologie der heiligen Familie*, Wien 1952. Wenn die volle Jungfräulichkeit mit psychologischen und biologischen Hilfsmitteln zu bestimmen wäre, gehört dazu: 1) der sittliche Wille zur vollen seelischen Unberührtheit von der geschlechtlichen Lust (formelle seelische Jungfräulichkeit), 2) die tatsächliche volle Unberührtheit von ihr (materielle seelische Jungfräulichkeit), 3) die volle Unberührtheit vom geschlechtlichen Akt, seinen Reizen und Erregungen (geschlechtsaktliche leibliche Jungfrauschaft), 4) die volle Unberührtheit des Eies vom männlichen Spermium (samenaktliche leibliche Jungfrauschaft); s. Mitterer a.a.O. 110f.

[45]) Scheeben, a.a.O., VI/2, 339.

Die immerwährende Jungfräulichkeit Marias besteht aber nicht bloß in der leiblichen Unversehrtheit, sondern ist auch als stete jungfräuliche Gesinnung (virginitas mentis) zu denken, d.h. als beharrlicher Wille, die leibliche Unversehrtheit zu bewahren. Bei Maria »ergibt sich (nach Scheeben[46]) für die Zeit nach der Empfängnis Christi die jungfräuliche Gesinnung als notwendige Folge dieser Empfängnis, so zwar, daß deren Abwesenheit nicht nur ein Mangel an geistiger Vollkommenheit, sondern schwere Sünde gewesen wäre. Für die Zeit vor der Empfängnis trifft letzteres nicht zu, da Maria ihren erhabenen Beruf (wenigstens explicite et distincte) nicht kannte.« Scheeben[47]) meint aber, man müsse apriori annehmen, Gott habe Maria durch Einflößung jungfräulicher Gesinnung auf ihren Beruf vorbereitet und die Hl. Schrift selbst biete einen positiven Anhaltspunkt für die Wirklichkeit dieser Gesinnung in Marias Wort an den Verkündigungsengel: »Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« Der einzig vernünftige Sinn dieser Rede wäre, Maria habe sich sogar durch ein Gelübde zur Wahrung der Jungfräulichkeit von allem Anfang an gebunden[48]). Scheeben vermeidet es aber, hinsichtlich der virginitas mentis bei Maria einen theologischen Gewißheitsgrad, wie er dies bei der virginitas corporis tat, namhaft zu machen.

Die virginitas sensus endlich oder die Jungfräulichkeit des Gemütes, um Scheebens Ausdruck[49]) zu gebrauchen, d.h. die Freiheit von keuschheitswidrigen Regungen und Empfindungen fällt bei Maria unter den allgemeineren Begriff der ihr nach der sententia communis zukommenden Freiheit von der Konkupiszenz und ihrer Freiheit von jeder persönlichen Sünde, die als sententia fidei proxima gilt.

Damit ist wohl auch das Schema angegeben, nach dem in den dogmatischen Handbüchern das Dogma von der Jungfräulichkeit Marias dargelegt wird: die virginitas corporis, die leibliche Unversehrtheit steht im Vordergrund, ohne daß dabei aber – wenn auch nicht von allen Autoren – die anderen Seiten der vollen Jungfräulichkeit nicht gehörig gewürdigt oder wenigstens nicht ganz außer acht gelassen werden; was insbesondere die Behandlung der virginitas ante partum anlangt, liegt der Ton wohl immer auf der virginitas in concipiendo, also auf der leiblichen Unversehrtheit.

Ist in der neuen Deutung von Lk 1,34 weder die virginitas corporis noch die virginitas sensus in Frage gestellt, so halten die Vertreter dieser neuen Auslegung anscheinend auch die virginitas mentis – obgleich Maria hienach vorerst an die Eingehung einer normalen Ehe gedacht hätte – immerhin noch für gegeben, insofern der Wille zur vorehelichen Keuschheit, zur Bewahrung der Jungfrauschaft der Unvermählten und der bereits Verlobten, wie ihn das Alte Testament wohl kannte[50]) und allzeit forderte, doch auch als eine Art virginitas mentis anzusehen

---

[46]) Scheeben, a.a.O., VI/2, 340.

[47]) Scheeben ebd.

[48]) Daß sich die Tatsache eines solchen Gelübdes aus dem Worte Marias bei Lk 1,34 »mit Evidenz« ergebe, wie Scheeben (VI/2, 340) bemerkt, darf selbst nach Bardenhewer (a.a.O. 127, Anm. 1) nicht behauptet werden. – Die dieser Erörterung in der Neuausgabe Scheebens (VI/2, 341) angefügte Anm. 2, »daß sich wie zur Zeit der Reformatoren wieder Stimmen gegen das Keuschheitsgelübde Mariens erhoben und ihr einen ursprünglichen Ehewillen unterschoben haben«, wäre wohl besser weggeblieben, weil sie durch die Anspielung auf die Reformatoren die Anhänger des neuen Erklärungsversuches unnötigerweise verdächtigt und in ein schiefes Licht setzt.

[49]) Scheeben, a.a.O., VI/2, 342.

[50]) So heißt es Lk 2,36 von der Prophetin Anna, der Tochter Phanuels aus dem Stamme Aser: »Sie war hochbetagt und hatte sieben Jahre nach ihrer Jungfrauschaft (ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς) mit ihrem Manne gelebt.«

wäre. Dieser Wille zu zeitlich begrenzter Jungfrauschaft wäre dann bei der Zustimmung Marias zur Engelsbotschaft durch den Entschluß, immerdar Jungfrau zu bleiben, abgelöst worden. »Maria war noch Jungfrau«, schreibt Dr. Bauer am Schlusse seines Artikels, »und hat in echt alttestamentlichem Verständnis die voreheliche Keuschheit der Unverheirateten, der Verlobten vor der Heimführung unversehrt bewahrt und sich nicht gescheut, diese Haltung vor dem Gottesboten und seinem Auftrag ausdrücklich zu verteidigen: hier stand scheinbar Gottes Gebot und Wille gegen Gottes Gebot und Wille . . . Neigen wir uns doch vor der schlichten Größe und dem Mut dieses einzig erwählten Mädchens, das, sowie es sich zur Mutterschaft durch die Heirat bereitete, ebenso die Zeit vor der Heimführung unerschütterlich zu dem alttestamentlichen Ideal der Jungfräulichkeit stand bis zu dem Augenblick, da es, durch den Anspruch Gottes getroffen, freien Entscheids auf die Bahn steter Jungfräulichkeit trat[51]).« Im Sinne dieser Auffassung würde bei der zur Gottesmutter auserkorenen Jungfrau wohl auch von vornherein doch eine gewisse innere Offenheit für die Mutterschaft – selbstverständlich in aller infolge der unbefleckten Empfängnis gegebenen paradiesischen Geordnetheit – vorauszusetzen sein und nicht einfachhin eine Negation der Mutterschaft unter Berufung auf ein Virginitätsvotum, wozu sie, wie man annimmt, durch Gottes Führung bewogen worden sein soll. Nach dem neuen Erklärungsversuch faßt Maria, die tatsächlich Jungfrau war, erst auf Grund der Verkündigung des Gottesboten, sie sei zur Gottesmutter ausersehen, den Entschluß, stets Jungfrau zu bleiben, und wird so in dieser Hinsicht von Gott höher geführt, wie sie auch späterhin in der Schule ihres göttlichen Sohnes neue übernatürliche Erkenntnisse und Einsichten gewinnen konnte (vgl. Lk 2,19.33ff.48ff; Jo 2,3f; Mt 12,46—50 u. Parallelst.).

Das hier Gesagte berührt sich einigermaßen mit der Darstellung des neuen Erklärungsversuches durch den angesehenen Münchener Dogmatiker M. Schmaus. Darnach »hatte Maria den Vorsatz zu einem jungfräulichen Leben nicht schon vor der Botschaft gefaßt. Sie fügte sich vielmehr als fromme Israelitin in die alttestamentlichen Anschauungen ein; sie war jedoch sofort zur jungfräulichen Lebensform bereit, als Gott sie gerufen hat. Dies geschah in der Stunde, da der Messias von ihr empfangen wurde. So ist die Jungfräulichkeit Marias ganz und gar christologisch zu verstehen. Man kann sagen: Die Stunde der Empfängnis Christi ist die Geburtsstunde der christlichen Jungfräulichkeit (Guardini). Auch Joseph hat sich nach dieser Interpretation um des Messias willen zu einem jungfräulichen Leben mit Maria, die rechtlich seine Frau war, entschlossen[52]).« »Nec fieri poterat«, hat schon der hl. Ambrosius bemerkt, »ut quae Deum portaverat, portandum hominem arbitraretur; nec Joseph, vir iustus, in hanc prorupisset amentiam, ut matri Domini corporeo concubitu misceretur[53]).«

K. Staab aber erklärt in seinem Kommentar zum Lukasevangelium geradezu: »Auch bei dieser Auffassung, die immer mehr Zustimmung findet, würde Maria den Titel ›Jungfrau der Jungfrauen‹ keineswegs verlieren. Ihr Entschluß zu immerwährender Jungfräulichkeit wurde dadurch geweckt und begründet, daß Gott seine Hand auf sie legte und ihren Schoß zum lebendigen Tempel seines

---

[51]) Bauer, Österr. Klerus-Blatt 90 (1957) 245.

[52]) M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* V, München 1955, 119.

[53]) *De institutione virginis*, n. 44 (PL 16, 317). Über den hl. Joseph äußert auch Hieronymus, *Ep. adv. Helvidium*, n. 8 (PL 23, 200 BC): »Qui ergo somnio tantum credidit, ut uxorem non auderet attingere, . . . qui miracula tanta cognoverat, Dei templum, Spiritus sancti sedem, Domini sui matrem audebat attingere?«

Sohnes erwählte. Ihre Jungfräulichkeit – wie in der Folge auch die des hl. Joseph – war ganz auf Christus bezogen. Niemand hat das Wesen der Jungfräulichkeit, die Hingabe an Gott in Gehorsam und Liebe – in gleich vollkommener Weise vollzogen wie Maria[54]).«

In einem jüngst erschienenen Artikel »Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese« heißt es mit gutem Grunde – und damit will ich schließen: »Die Dogmatik möge die Ergebnisse der Exegese beachten – was sie erfreulicherweise bereits in zunehmendem Maße tut –, auch wenn ihr hergebrachte, liebgewordene Argumente entfallen. Sie verlange auch nicht einen Beweis und spreche nicht von Beweis, wenn vielleicht nur eine Beleuchtung aus der Schrift möglich ist. Schließlich sollen Exegese und Dogmatik zusammenarbeiten, nicht die Exegese als Magd einer Königin, der Dogmatik, sondern beide als ebenbürtige Schwestern in einem gegenseitigen Geben und Nehmen zur wahren und immer besseren Erkenntnis der Offenbarung[55]).«

---

[54]) K. Staab, *Das Evangelium nach Lukas* (Echter-Bibel), Würzburg 1956, 16f. Josef Schmid, der sich in der 2. Auflage seines trefflichen Werkes »*Das Evangelium nach Lukas*«, Regensburg 1951, 36f. noch redlich um eine Erklärung im traditionellen Sinne mühte, hat sich nun in der 3. von neuem umgearbeiteten Auflage (Regensburg 1955) S. 42f. ganz auf die neue Auffassung umgestellt.

[55]) J. Michl, *Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese*, in Biblische Zeitschrift, N. F. 2 (1958) 13f.

Des hl. Thomas Natur- und Personbegriff im Zusammenhang mit dem Dreifaltigkeits- und Menschwerdungsverständnis

Von Anton Krempel, Königstein (Taunus)

1. Volkstümlicher und fachwissenschaftlicher Wortsinn

Seit dem Frührot des Christentums beschäftigt die gläubigen Denker die Frage: Was heißt Natur; was bedeutet Person? Lehrt doch die Offenbarung – in heutiger Formulierung – es gebe nur eine göttliche Natur, aber drei göttliche Personen; während sie, umgekehrt, in Christus zwei Naturen und nur eine Person annimmt. Die beiden grundlegenden und tiefsten Glaubensgeheimnisse, Dreifaltigkeit und Menschwerdung, kreisen also um diesen an sich rein natürlichen, und daher dem Philosophen zur Sichtung überlassenen Zweibegriff.

Unterscheiden wir vorerst die verschiedenen Bedeutungen im landläufigen und im wissenschaftlichen Sprachgebrauch.

Beide Lehnwörter, Natur und Person, drangen schon im Mittelalter ins Deutsche ein. Sie teilen das Los alles Fremdstämmigen, sind vieldeutig. Doch wenigstens die Wurzel von *Natur*, mit welchem Wort begonnen sei, liegt offen zutage: *nasci*, zur Welt kommen: »Nomen naturae a nascendo est dictum« (III q. 2 a. 1). Natur bedeutet also ursprünglich das Geborene, das Entstandene und immer wieder neu Entstehende, scheinbar ohne fremdes Zutun, bloß nach innewohnenden Kräften.

Insofern steht Natur einerseits dem Übernatürlichen gegenüber; anderseits dem von uns Gemachten in Kunst und Technik. So reden wir von belebter und unbelebter Natur; erzittern vor den Naturgewalten, »denn die Elemente hassen das Gebild der Menschenhand« (Schiller); streben hinaus in »Gottes freie Natur«; hören seit Rousseau immer wieder: Zurück zur Natur; ja schwärmen für »Mutter« Natur: »Wie ist Natur so hold und gut, die uns am Busen hält« (Goethe).

Derselbe Sinn liegt dem Wort Naturrecht zugrunde, als einem unabhängig von menschlichem Zutun vorhandenen Recht. Die gesamte von uns unberührte Körperwelt, samt unserm Leib, ja mitsamt unsrer Seele, rein als Gegebenheiten betrachtet und in ihren vom Willen unabhängigen Regungen, fällt unter diesen Naturbegriff.

Doch wir gebrauchen das Wort Natur noch in anderm Sinn. So wenn wir von der Natur der Dinge oder einer Sache reden. Da meinen wir das Wesen, die Wesenheit, das, was etwas zutiefst ist. In diesem Sinn erörtern wir sogar die Natur des freien Willens und der Technik.

Beim hl. Thomas, wie bei den Hochscholastikern überhaupt, schälen sich dagegen vier Hauptbedeutungen heraus. Die zweite davon berührt die obengenannte erste; die vierte, die obengenannte zweite.

Natur besagt ihnen: Tätigkeitsursprung im allgemeinen[1]); unbewußter Tätigkeitsursprung, gegenübergestellt dem freien Willen[2]); wirkliche Gegebenheit, ob Wesen oder Erscheinungsform, im Gegensatz zum bloßen Gedankending[3]); endlich das, was Natur nach Thomas wörtlicher Erklärung gerade bei der Menschwerdung bedeutet: Wesen[4]).

All diese Sinnstufen finden sich schon bei Boethius († 525), dem das Mittelalter auch die Begriffsbestimmung der Person ablauschte.

Was heißt *Person?* Im 2. Jahrhundert nach Christus führte Gellius das Wort auf *per-sonare* zurück. Neuerdings bringen es u.a. Kluge und Walde wahrscheinlicher mit dem etruskischen *phersu* in Zusammenhang, das auf einem Bildwerk als Beischrift zur Darstellung zweier Maskierter erscheint. Später glitt der Sinn von der Maske auf das, was darunter liegt, das Gesicht; dann auf den, der ein Gesicht hat, den Spieler; weiter auf das, was er spielt, die Rolle; und schließlich auf Rollen auch im Leben. Unter stoischem Einfluß besagte so das Wort: Aufgabe, Würde. Vgl. *personam alicuius agere*, jemanden vor Gericht vertreten.

Den gleichen Bedeutungswandel machte das griechische πρόσωπον durch. Doch merkwürdigerweise behauptete sich nicht πρόσωπον als Name für die göttlichen Personen, sondern das mit *substantia* sinngleiche und deshalb an sich ebenso ungeeignete ὑπόστασις, wörtlich: Unter-Stand. Daher die Mißverständnisse und Streitigkeiten im 4. und 5. Jahrhundert zwischen Griechen und Lateinern in der Formulierung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses.

Was versteht das Volk unter Person? Das Hauptwort wird eher wegwerfend gebraucht: Weibsperson, schlechte Person. Das Beiwort dagegen behält den streng philosophischen Sinn: man redet von persönlicher Würde, persönlichem Besitz. (Ähnlich bezeichnet Form in der Umgangssprache nur die rein äußere Gestalt; wogegen förmlich, streng philosophisch, dem Eigentlichen vorbehalten bleibt.)

Außerkirchliche Denker hören aus Person, unter dem Einfluß Descartes, Lokkes, Wolffs, Kants: Bewußtseinsträger heraus. »Für den Seelenforscher bedeutet Person ein Einzelwesen, das ein klares Bewußtsein seiner selbst hat und dementsprechend handelt« (Th. Ribot[5]).

Neuerdings verengte sich der Begriff sogar auf das bloße Bewußtsein. So bei M. Scheler, für den Person als »unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens« waltet[6]).

Gerne wird der Scholastiker das Bewußtsein dem Personbegriff einverleiben; doch nicht als entscheidend. Auch einen Schlafenden, ein Kind im Mutterleib,

---

[1]) »*Dicitur natura quod est principium motus*« (1 Sent. d. 17 q. 1 a. 1 ad 8; cf. III q. 2 a.1).

[2]) »*Voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum*« (I q. 1 a. 2).

[3]) »*Dicitur . . . natura omne quod est, vel substantia, vel accidens*« (1 Sent. d. 17 q. 1 a. 1 ad 8). »*Quidquid est in aliquo praedicamentorum, est res vel natura*« (2 Sent. d. 37 q. 1 a. 1 contra). »*In rerum natura* (: in der Außenwelt)« (Comp. I c. 53).

[4]) »*Omnia quae pertinent ad naturam vel substantiam*« (*Causis prop. 18;* ed. Saffrey p. 100). »*Etiam substantia dicitur natura . . . Relictis ergo omnibus aliis significationibus naturae, secundum hanc tantum significationem quaeritur, utrum in Christo sit una tantum natura vel plures*« (3 Sent. d. 5 q. 1 a. 2). »*Nunc (in tractatu de Incarnatione) loquimur de natura secundum quod natura significat essentiam, vel quod-quid-est, sive quidditatem speciei*« (III q. 2 a. 1).

[5]) Ribot, Les maladies de la Personnalité, Paris 1884, p. 1.

[6]) M. Scheler, Jahrb. f. Phän. u. phän. Forsch. II, 243.

einen Irrsinnigen anerkennt er als Personen, obschon ihnen, dauernd oder vorübergehend, der Gebrauch des Bewußtseins abgeht.

2. Die thomistische Personbestimmung

Nachdem schon Tertullian das Wort Person der Dreifaltigkeitslehre eingefügt hatte, bemächtigte sich Boethius des Ausdrucks und gab die berühmte Begriffsbestimmung: »*Naturae rationabilis individua substantia*« (*De duabus naturis c. 3*).

Gleich den meisten Scholastikern, übernahm Thomas die Formel, nicht ohne an deren Gitterstäben zu rütteln. Für *rationabilis* setzte er *rationalis*; und von diesem erklärte er, man habe darunter *intellectualis* zu verstehen; *substantia* schließlich heiße nicht Wesen, sondern Träger, *suppositum*[7]).

Unverändert bewahrte Thomas dagegen *individuus*, ungetrennt, in sich nämlich; aber getrennt, und dadurch unterschieden, von jedem andern. Was so besteht, bestehe selbständig, sei *subsistens*, und infolgedessen unmitteilbar, *in-communicabilis*: »Substantia in-dividua, id est incommunicabilis, et ab aliis distincta« (Pot. q. 9 a. 4).

So gelangte der Aquinate zu seiner eigenen Personbestimmung, gültig im göttlichen wie im geschöpflichen Bereich: *Erkenntnisfähiges Eigenwesen*. Oder, wie man auch sagen könnte: *Erkenntnisfähiger Selbständiger*[8]).

Kraft dieser Begriffsbestimmung bezeichnet Person etwas Absolutes, in sich Bestehendes, nicht auf anderes Bezogenes[9]). Diesen Sinn bewahrt das Wort, auf Menschen und Engel angewandt. – Auf Gott dagegen angewandt, heißt Person: selbständige Beziehung; genauer: Beziehung als selbständig[10]).

In Gott also stimmt das geflügelte Wort: Das Ich wird erst verständlich durch das Du. Im geschöpflichen Bannkreis dagegen versagt es: die geschöpflichen Personen ruhen in sich. Da und dort deckt sich jedoch Person mit Ich.

Doch wenn die Personen tatsächlich erkenntnisfähige Selbständige sind, hat es überhaupt noch einen Sinn, nach der Quelle des Personseins zu fragen, wie es seit Jahrhunderten im scholastischen Lager geschieht? Und heißt dann nicht jeder erkenntnisfähige Selbständige einfach dadurch Person, daß er ist, was er ist? – Vermutlich hätte man auch nie weiter geforscht, wäre nicht das Rätsel der menschlichen Natur Christi aufgetaucht, die keine Person, kein Ich ist.

---

[7]) »*Substantia non ponitur, in definitione personae, secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum*« (I q. 30 a. 1).

»Rationale . . . *significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in angelis, nec in Deo. Boethius autem sumit: rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo, et angelis, et hominibus*« (Pot. q. 9 a. 2 ad 10; cf. I q. 29 a. 3 ad 2).

[8]) *Persona est* »*distinctum subsistens in natura (intellectuali)*« (Pot. q. 9 a. 4).

»*Res subsistentes in intellectuali natura: personas Latini nominare consueverunt*« (Comp. I c. 50).

»*Oportet quod Persona divina significet: subsistens distinctum in natura divina; sicut persona humana significat: subsistens distinctum in natura humana. Et haec est formalis significatio tam personae divinae quam humanae*« (Pot. q. 9 a. 4).

[9]) »*Hoc nomen: persona dicitur ad se, non ad alterum*« (I q. 29 a. 4 ad 1).

[10]) »*Hoc nomen: persona significat, in divinis, relationem ut rem subsistentum in natura divina*« (I q. 30 a. 1).

»*Licet in significatione Personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae* (I q. 29 a. 4 ad 4).

»*Sua (Filii) enim relatio est sua Personalitas, quod in aliis rebus non contingit*« (1 Sent. d. 19 q. 3 a. 2 ad 3).

»*Relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes (reales creatae) sint accidentia*« (Pot. q. 10 a. 3).

3. Worin unterscheiden sich Natur und Person im allgemeinen?

Verschiedenste Lösungen kamen in Umlauf.

Laut Duns Scotus soll jede Natur einfach dadurch Person sein, daß sie nicht weiter vereinigt wird (3 Sent. d. 1 q. 1). Indem die menschliche Natur Christi mit der Person des göttlichen Wortes vereinigt wurde, bildet sie keine Person.

Dieser Lösung, mit verneinendem Schwerpunkt, traten drei bejahende gegenüber. Die beiden ersten setzen dabei voraus, daß sich Wesenheit und Dasein im geschöpflichen Bereich sachlich unterscheiden; die dritte verneint es. Aber alle drei verlegen die Personalitätsquelle in irgend ein besonderes Sein. Und da und dort finden sich Anhänger der verschiedensten Schulen und Orden.

Aegidius Romanus, Billot, De Raeymaeker – um nur diese aus acht Jahrhunderten zu nennen – betrachten als personbildend das Wesensdasein. Die menschliche Natur Christi besitze kein menschliches Sein, sondern bestehe kraft des göttlichen[11]).

Für Cajetan und andere begründet eine besondere Selbständigkeitsweise *(modus subsistendi)* das Personsein. In sie münde jede geschöpfliche Vernunftnatur ohne weiteres aus, ausgenommen die menschliche Natur Christi. Hier sei die betreffende Selbständigkeitsweise ersetzt worden durch das göttliche Wort.

Suarez schließlich meint mit zahlreichen Anhängern, außer der Natur und ihrem Dasein – die er sachlich verschmilzt – komme dem vernünftigen Geschöpf eine eigene Selbständigkeitsweise zu, die es erst zur Person mache. Fehle sie, wie bei Christi menschlicher Natur, ergebe sich keine Person[12]).

All diese Lösungen gehen davon aus, was Thomas als erster unterschreibt, daß im geschöpflichen Raum Natur und Person sich voneinander sachlich unterscheiden, also wirklich nicht dasselbe sind; wogegen sie in Gott ebenso unbestreitbar zusammenfallen[13]).

Aber er widerspricht ihnen, wenn sie übereinstimmend der menschlichen Natur Christi irgendwie etwas abgehen lassen – am nächsten steht ihm noch Duns Scotus. Im Gegenteil, sie besitze etwas, etwas Geschaffenes, das den übrigen menschlichen Naturen abgehe. Darin liegt Thomas' Eigenlösung.

Um ihr auf den Grund zu sehen, holen wir weiter aus. Fragen wir, wie der Dolmetsch gesunden Denkens, die gewöhnliche Menschenrede, den Unterschied ausdrückt.

Nach dem, was die Scholastiker Person nennen, fragt das Volk mit: Wer. Nach dem, was die Scholastiker, in vierter Wortbedeutung, Natur nennen, fragt das Volk mit: Was. Genau so Thomas: »*Per masculinum genus quaerimus de persona*; *sicut*: *Quis currit? – Petrus. – Per neutrum genus quaerimus de natura*; *sicut*: *Quid est homo? – Animal rationale*« (in 2 Decret.; ed. Marietti 1954; n. 1195).

---

[11]) De Raeymaeker: »*Esse proprium substantiale est formale consitutivum suppositi*« (Metaph. General. I, p. 213; ed. 2, 1935).

Billot: »*Esse personale Filii Dei supplet vices creati existentiae actus qui assumptae humanitati naturaliter debebatur*« (*De Verbo Incarnato*, *Romae*, ed. 6, 1922).

[12]) Suarez: »*In rebus creatis, per se existere, vel perseitas existendi, non convenit naturae formaliter per seipsam, seu per existentiam suam, sed per aliquid reale, et in re ipsa ab illa et ab eius existentia distinctum*« (*De Incarnatione*, disp. 2, sect. 3; n. 10).

[13]) »*Non totaliter idem est homo (persona) et humanitas (: humana natura)*« (I q. 3 a. 3).

»*In creaturis autem essentia (natura) realiter differt a supposito . . . In Divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione, quantum ad modum significandi*« (1 Sent. d. 5 q. 1 a. 1).

»*Non enim essentia (: natura) Petri est Petrus; sed essentia Dei-Patris est ipse Pater*« (in 2 Decret.; ed. Marietti 1954, n. 1192).

»*Essentia et suppositum sunt in Deo idem re*« (1 Sent. d. 2 q. 1 a. 4 ad 2).

»*Oportet quod Deus sit sua Deitas*« (I q. 3 a. 3).

Beide Fragen stellen die Leute beachtlicherweise ans gleiche Ding. Wer ist Stephana? Was ist Stephana? Kein Mensch glaubt dabei, sich mit Wer zutiefst nach dem Dasein oder einer Daseinsweise zu erkundigen, wie es der Fall sein müßte, wenn eine der drei letztgenannten Lösungen stimmte.

Wonach glaubt man sich vielmehr mit dem Fragewort Wer zu erkundigen? Offenbar nach dem Ganzen, als selbständig begriffen. Wer kniet dort in der Klosterkirche von Garsten? – Stephana Schwertner. – Die ganze Stephana Schwertner, nicht bloß ihre Seele, ihr Leib, ihre Füße, ihre Nase, ihre Einbildungskraft, oder gar ihr bloßes Dasein oder irgend eine Daseinsweise. Nein, die ganze Stephana, dieser bestimmte Mensch. – Und wonach erkundigt man sich bei der Frage: Was? – Offenbar nach dem Wesen, dem innersten Kern, der Hauptsache in einem Ding. – Was ist das? – Kupfer; ein Reh; ein Mensch. – Man nennt die Natur.

Genau so deutet der Aquinate die beiden, den Fragewörtern Wer und Was entsprechenden Ausdrücke Person und Natur, und zwar gerade im Zusammenhang mit dem Menschwerdungsgeheimnis.

Unter *Natur* versteht er das Wesen, ob einfach oder zusammengesetzt, aber ohne jede Erscheinungsform. Unter *Person* dagegen versteht er alles, was ein erkenntnisfähiger Selbständiger beinhaltet: Wesen und Erscheinungsformen zusammen. (Fügt ein Text bei: *et designata materia = et materia individualis*, erinnere man sich, daß der aristotelisch-thomistische Stoff nur kraft der Ausdehnung, also dank einer Erscheinungsform, *designata* heißen kann; so daß diese Wendung hier vernachlässigt werden darf.)

Wörtlich erklärt Thomas, die Person *enthalte* die Natur. Wie stimmte das, wenn sie von irgendeinem Sein abhinge? Dann käme sie ja hinzu, und könnte nicht mehr das *Ganze* bilden, *totum*, wie es beim Meister ebenfalls wörtlich heißt. Von den Frühwerken bis zu den spätesten blieb er diesbezüglich seinem Gedanken treu.

Keine Spur von einem Anschauungswechsel, den manche zwischen der spät entstandenen *Quaestio disputata*: *De Unione Verbi* und den übrigen Werken, darunter dem 3. Teil der *Summa Theologiae*, sehen wollen. Man überlege Text um Text in folgender Anmerkung[14]). (Das wiederholt erscheinende *humanitas* bedeutet natürlich nicht Menschheit im heutigen Sinn, sondern: menschliche Natur; vgl. Tierheit. Das beweist folgende Stelle: *Hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis*« – III q.17 a.2 ad 4.)

---

[14]) *Est ergo ratio personae, quod sit subsistens distinctum, et omnia comprehendens quae in re sunt. Natura autem essentialia tantum comprehendit*« (3 Sent. d. 5 q. 1 a. 3; ed. Moos n. 60).

»*Homo significatur per modum totius; homo enim dicitur habens humanitatem (: humanam naturam)*« (9 Quodlib. a. 2 ad 1).

»*Humanitas (: humana natura) enim pro tanto non est omnino idem cum homine (persona), quia importat tantum principia essentialia (materiam et animam) hominis, ad exclusionem omnium accidentium . . . Homo significat ut totum; humanitas significat ut pars.*

Si autem sit aliqua res, in qua non sit aliquod accidens (quod obtinet in solo Deo), ibi necesse est quod nihil differat abstractum (v. gr. humanitas) a concreto (v. gr. homine), quod maxime patet (: unice obtinet) in Deo« (in 7 Metaph. lect. 5; ed. Cathala (1935) n. 1379, 1380).

»*In compositis ex materia et forma, individuum (: suppositum, persona) addit, supra naturam speciei, designationem materiae (individualis) et accidentia individualia*« (Spirit. Creat. a. 5 ad 9).

»*In supposito includitur natura; non autem e converso*« (*De Unione Verbi* a. 2 ad 11).

»*Suppositum significat ut totum, habens naturam (: substantiam) sicut partem formalem et perfectivam sui . . . Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam (: substantiam) eius, sive non (ut accidentia), unitur ei in persona*« (III q. 2 a. 2).

4. Anwendung der Begriffe auf Dreifaltigkeit und Menschwerdung

Unschwer läßt sich die gebotene Doppeldeutung auf die Allerheiligste Dreifaltigkeit anwenden. Gottsohn ist ganz Gott; er besitzt die ganze göttliche Natur *(Natura divina includitur in toto quod est Filius)*. Darüber hinaus hat er seine Eigenbeziehung zum Vater, und mit diesem eine zum Hl. Geist, besser: ist sie. Aber diese Eigenbeziehungen fallen seinsmäßig zusammen mit der göttlichen Natur; nur den beiden andern Personen sind sie entgegengesetzt, und dadurch nur von ihnen wirklich verschieden. Erscheinungsformen aber kommen in Gott gar nicht in Betracht.

Weit schwerer scheint der erkannte Personbegriff vereinbar mit der einen Person Christi, der zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, angehören. Trotzdem rückt Thomas nicht um Haaresbreite von seiner obigen Deutung ab; er wendet sie nur überraschend an. Nicht weil ihr etwas fehle, sagt er, bilde die menschliche Natur Christi keine menschliche Person; sondern im Gegenteil, weil sie etwas habe, das allen übrigen Menschen, wie auch den Engeln, abgehe: *propter additionem*.

Was aber hat die menschliche Natur Christi uns voraus? Sie hat uns die Vereinigungsbeziehung zur Person des göttlichen Wortes voraus[15]).

Es handelt sich um eine geschaffene, erscheinungsförmige, sog. »gemischte« Vereinigungsbeziehung *(relatio unionis creata, praedicamentalis, »mixta«)* oder vielmehr um zahlreiche, entsprechend allen in Christi Menschheit enthaltenen Beziehungsfundamenten, nämlich dem Wesen *(substantia)* und allen Erscheinungsformen *(accidentia)*, die Christus als Mensch besitzt. Diese Vereinigungsbeziehungen schöpfen ihr Sein – ein geschaffenes Sein – aus diesen Fundamenten und dem geschaffenen Wesen, als dem Beziehungsträger[16]).

Leib und Seele Christi, samt ihren Eigenschaften, Tätigkeiten und wirklichen Beziehungen, sind tatsächlich restlos geschaffen, nicht ungeschaffen. Nichts davon ist die Gottheit, nichts die göttliche Natur, nichts das göttliche Sein. Sie sind nicht Gott, wohl aber Gottes; sind nicht *der* Sohn Gottes, sondern *des* Sohnes Gottes[17]).

Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, lehrt der Glaube. Doch Mensch sein

---

[15]) »*Naturae assumptae (naturae humanae Christi) non deest propria personalitas (humana) propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est (: nempe) unio (: relatio unionis) ad divinam Personam*« (III q. 4 a. 2 ad 2).

»*Verbum caro factum est per unionem ad carnem (: ad humanam naturam); unio autem relatio quaedam est*« (in Joh. c. 1 lect. 7).

[16]) *Unio, de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei . . . Haec unio, de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana vero autem natura, quae creatura quaedam est, est realiter. Et ideo oportet dicere quod (haec unio) sit quoddam creatum*« (III q. 2 a. 7).

»*Quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, ut dictum est, consequens est, quod habeat esse creatum*« (III q. 2 a. 7 ad 2).

[17]) »*Quaelibet partes humanae naturae (Christi) ipsius Filii Dei dici possunt*« (*De Ration. Fidei* c. 6; die echte Lesart hat den Wesfall: *Filii Dei*)

»*Non enim natura divina est (natura) humana*« (III q. 16 a. 1 ad 2).

»*Caro* (der Leib Christi) *dicitur deificata . . . quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus*« (III q. 2 a. 1 ad 3).

»*Anima autem Christi est creatura quaedam, habens capacitatem finitam*« (III q. 7 a. 9).

»*Non ergo debet dici quod divina essentia sive deitas facta sit homo*« (Contr. Err. Graec. c. 18).

»*Si vero quaeris: Quomodo Verbum est homo, dicendum quod eo modo quo quicumque alius est homo, scilicet: habens humanam naturam, non quod Verbum sit humana natura*« (in Joh. c. 1 lect. 7).

»*Esse humanae naturae non est esse divinae (naturae)*« (*De Unione Verbi Incarnati* a. 4 ad 1).

bedeutet nicht, die menschliche Natur sein, sondern sie haben; wie Gott sein nicht bedeutet, die Gottheit sein, sondern die Gottheit, die göttliche Natur, haben. Mit dem Unterschied, daß der Sohn Gottes die eine seiner beiden Naturen, nämlich die göttliche, auch ist, mit ihr zusammenfällt, wogegen er die andere, die menschliche, nur hat[18]).

Aber wie kann die menschliche Natur Christi damit noch wahrhaft und wirklich eine Natur des Gottessohnes heißen? – Indem dessen Person, dessen Ich, als Endpunkt *(terminus)* besagter Vereinigungsbeziehungen waltet! Wie jede Beziehung ohne Ausnahme verdanken auch die erwähnten Vereinigungsbeziehungen ihr Sondergepräge *(specificationem)* nicht ihrem Träger, also nicht der menschlichen Natur, noch den Fundamenten, nämlich eben dieser Natur samt deren Erscheinungsformen. Sie verdanken ihr Sondergepräge ausschließlich ihrem Endpunkt. Und dieser ist Gott, ist Gottsohn! Ihre Wirklichkeit hingegen verdanken sie, wie Thomas lehrt, besagten irdischen Fundamenten und deren irdischem Träger[19]).

Die heilige Menschheit Christi ist also Menschheit, menschliche Natur, von Gottsohn, weil sie sich, in einer für uns unfaßbaren Weise, auf die Person des Sohnes bezieht, nicht weil sie der Sohn wäre. Ähnlich – nicht gleich – ist ja auch ein Gebäude, das von jemandem besessen wird, nicht Gebäude seiner selbst, sondern Gebäude des Besitzers. Es bezieht sich auf diesen Besitzer, hat ihn zum Endpunkt, ist sein Eigentum, sein Haus, ohne deswegen er zu sein. – Man kann den Sinn der Menschwerdung auch überspannen, Gottes unmitteilbares und völlig unveränderliches Sein antasten! Davor warnt der Aquinate mit seiner wiederholten, vielleicht nicht immer in ihrem tiefen Sinn begriffenen Aussage: »*Impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura (divina)*« (III q. 2 a. 1). Ausdrücklicher hier: »*Natura divina est omnino immutabilis . . . Unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis; nec aliud in ipsam, cum sit ingenerabilis*« (III q. 2 a. 1 ad 3).

Doch warum sollen diese Beziehungen die menschliche Natur Christi hindern, eine menschliche Person zu bilden, ein menschliches Ganzes *(totum)* zu sein? – Weil zu einem göttlichen Ganzen, wie es Gottsohn von Ewigkeit her ist, kein weiteres Ganzes hinzutreten kann, ja nicht einmal ein Teil – nicht absoluterweise hinzutreten kann! Sonst wäre Gottsohn als ewiges Ich nicht ganz. Hinzukommen kann etwas also nur bezüglich. Das heißt, er kann sich in der Zeit eine geschöpfliche Gegebenheit, nämlich die geschaffene menschliche Natur Christi, mitsamt ihren Erscheinungsformen, auf ein göttliches Ganzes, ein göttliches Ich, beziehen, als auf ihren persönlichen Endpunkt[20]).

---

[18]) »*Cum autem Deus sit: habens divinam naturam; et homo sit: habens humanam naturam, per haec duo nomina (Deus et homo) non significantur duae naturae habitae, sed unus habens utramque (naturam)*« (*De Rationibus Fidei* c. 6).

»*De Christo praedicatur quidem divina natura, sed humana natura de eo praedicari non potest (ut dicatur: Christus est humana natura)*« (*De Unione Verbi* a. 2 ad 2).

»*Filius enim Dei est sua Deitas, sed non est sua humanitas (: humana natura)*« (III q. 3 a. 7 ad 3).

[19]) »*Ratio relationis, sicut et motus, dependet ex fine vel termino; sed esse eius dependet ex subiecto (cum fundamento). Et quia unio talis (Incarnationis) non habet esse reale nisi in natura creata (: natura humana Christi), ut dictum est, consequens est quod (unio talis) habeat esse creatum*« (III q. 2 a. 7 ad 2).

»*Homo dicitur et est Deus propter unionem (non inquantum accidens est, sed) inquantum terminatur (: habet ut terminum) ad hypostasim divinam. Non tamen sequitur quod ipsa unio (relatio unionis) sit Creator vel Deus*« (l. c.; ad 3).

»*Persona est huius sumptionis terminus*« (III q. 3 a. 1).

[20]) *Humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem*

Keinen himmelweit entfernten Endpunkt! Wie von allem Geschaffenen gilt auch von Christi Menschheit Gott gegenüber: »In ihm leben wir, bewegen wir uns, und sind wir.«

Die menschliche Natur fügt damit dem Gottessohn so wenig etwas bei, wie das Haus dem Besitzer etwas beifügt, oder der Schatten dem Schreitenden. Trotzdem ist sie fortan wahrhaft eine Natur des Gottessohnes, ähnlich wie das Haus wahrhaft des Besitzers ist, sein Haus ist, ihm gehört, und der Schatten des Schreitenden.

Auch diese Auffassung beläßt die Menschwerdung als unerhörtes Wunder: »*Incarnatio Verbi est miraculum miraculorum*« (Pot. q. 6 a. 2 ad 9). Sie setzt die Offenbarung voraus; will die Menschwerdung nicht beweisen, ja nicht einmal erklären, sondern nur von offenkundigem Widerspruch lösen. – Ob das auch geschieht, wenn man, mit den andern Lösungen, irgendwie das Sein Gottes zum Sein von etwas Geschaffenem macht, sei es auch der heiligen Menschheit Christi?

Eindeutig beantwortet Thomas mit obiger Deutung die berühmte Streitfrage, ob Christus zwei Sein oder nur ein Sein habe. Beantwortet sie so: Christus besitzt nur ein persönliches, aber zwei naturhafte Sein[21]).

Man versteht ihn leichter, wenn die abstrakte Ausdrucksweise in die konkrete umgemünzt wird: Christus ist nur ein Seiender, aber hat zwei Seiende. Nochmals anders ausgedrückt: Christus ist nur ein Selbständiger, ein Ich; aber in zwei seienden Naturen. – Entscheidend bleibt allerdings das Wer, die Person, nicht das Was, die Natur. Darum betont Thomas häufiger, wenn er von Christus spricht, die Einheit des Seins. Schlechthin *(simpliciter)* ist Christus einer; in gewisser Hinsicht *(secundum quid)* ist er zweifach. Dieselbe Lehre, nur mit dem Wort *individuum*, anstatt mit *ens*, widerhallt an folgender Stelle: »*In Christo sunt duo individua, non tamen per se subsistentia; et ipse Christus est unum individuum subsistens*« (3 Sent. d. 6 q. 1 a. 1 sol. 3; n. 34).

5. Ergebnis

Das besondere der Deutung ruht in zwei Punkten. Mit allen übrigen christlichen Versuchen unterscheidet sie Natur und Person hienieden sachlich; aber sie begreift beide, entgegen den übrigen Deutungen, nicht grundsätzlich aneinandergefügt, sondern die Natur eingebaut in die Person.

Hauptsächlich aber wird hier die Lösung nicht im absoluten Bereich gesucht. Da muß jeder Versuch scheitern. Nichts Geschaffenes kann zu Gott werden, sich in Gott verwandeln: höchstens kann es Gottes werden. Der Abstand zwischen Gott und allem Geschaffenen – und dazu gehört auch die heilige Menschheit Christi – bleibt notwendigerweise unendlich. (Sogar im bezüglichen Bereich übrigens ist Vorsicht geboten. Nach der übereinstimmenden Lehre aller mittelalterlichen Großen, Thomas inbegriffen, bezieht sich Gott zwar wahrhaft *(vere)*, aber niemals wirklich *(realiter)*, sondern nur gedanklich *(secundum rationem)* auf irgend etwas Geschaffenes; auch Gottsohn nur so auf seine eigene heilige Menschheit; vgl. Anmerkung 16.

---

cuisdam completi (: quia habet pro termino relationis unionis aliquod completum, nempe Personam Filii Dei), scilicet totius Christi, prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum. Sed illud completum, ad quod con-currit (humana natura), dicitur esse hypostasis vel suppositum« (III q. 2 a. 3 ad 2).

[21]) »*Esse est et personae subsistentis, et naturae in qua persona subsistit* (selbständig besteht) ... *Esse igitur personae Verbi est unum ex parte personae subsistentis, non autem ex parte naturae (sed sic adsunt duo esse)*« (*De Unione Verbi* a. 1 ad 10).

Also ist die Lösung auf dem Beziehungsfeld zu suchen. Wir haben Gottsohn als Endpunkt einer einzigartigen, wirklichen, von etwas Geschaffenem aufsteigenden Beziehung, oder vielmehr zahlreicher, aufzufassen. Von Beziehungen, die die heilige Menschheit Christi ihm zu eigen geben, sodaß sie fortan seine ist, und alles, was sie denkt, will, tut: Denken, Wollen, Tun, obschon nur menschliches, des göttlichen Ich des ewigen Wortes ist.

Insofern – nur insofern – hat alles menschliche Wirken Christi unendlichen Wert. Anderseits erscheint sein Seelenleben, im Lichte dieser Deutung, so vollmenschlich wie das irgend eines andern Menschen. Beides gemäß den zwei weittragenden Aussagen des Aquinaten: Christus heißt im gleichen Sinne Mensch wie wir: »*Christus dicitur homo univoce cum aliis hominibus*« (III q. 2 a. 5); und: Beide Naturen sind vollkommen in ihrer Art: »*Utraque natura (Christi) est, secundum rationem suam, perfecta*« (III q. 2 a. 1).

Pius VI. in München (1782)

Von Georg Schwaiger, München

In der Münchener Pfarrkirche St. Peter befindet sich im linken Seitenschiff, neben dem Corpus-Christi-Altar, ein Bild Papst Pius VI. Darunter steht auf einer Tafel zu lesen:

Pius VI Pontifex Maximus
hac in Ecclesia Matrice ad Aram
Principem Apostolorum Principi sacram
praesente Ser. Electore Carolo Theodoro
et Rev. Episcopo nostro Ludovico Josepho
Summo Deo Sacrificium obtulit
1ma Die Maii anno 1782.

Bild und Inschrift halten heute noch die Erinnerung fest, daß Pius VI. auf der Rückreise von Wien nach Rom eine Woche lang, vom 26. April bis zum 2. Mai 1782, in München geweilt hat. Einst befanden sich in allen Kirchen der bayerischen Landeshauptstadt, die der Papst besucht hatte, ähnliche Gedächtnistafeln. Sie wurden, wie so viele Denkmäler des alten Münchens, Opfer der Säkularisation und der Bomben des zweiten Weltkrieges. Der Aufenthalt Pius VI. ist bis zur Stunde der einzige Besuch eines regierenden Papstes in der bayerischen Hauptstadt geblieben.

Anlaß zur ungewöhnlichen Reise über die Alpen hatte Pius VI. (1775–1799)[1]) die kirchenpolitische Entwicklung in den Habsburger Landen geboten. Seit dem Tod der Kaiserin Maria Theresia (1780), die im Grunde noch ganz der volkstümlich-frommen Welt des süddeutschen Barocks verbunden war, hatte Kaiser Joseph II. (1765–1790) seine aufgeklärten Ideen ohne lange Rücksichten zu verwirklichen begonnen. Wohl waren die Absichten dieses Kaisers allezeit rein, wie die Grabschrift rühmt. Aber aus dem aufgeklärten Staatsdenken der Zeit heraus ging er in seinen Reformen nicht selten unklug und überstürzt vor, so daß er das religiöse Empfinden des Volkes schwer verletzte. Im zielstrebigen Ausbau eines straff zentralisierten Staatswesens scheute sich der oberste Hüter der Reichsverfassung und Schirmvogt der Reichskirche nicht vor schweren Rechtsbrüchen, etwa wenn er 1783 durch einen überfallartigen Gewaltstreich die Juris-

[1]) Jules Gendry, *Pie VI. Sa vie – son pontificat (1717–1799)*. 2 Bde. Paris 1907. Über den Aufenthalt des Papstes in Bayern findet sich hier I 279 nur eine kurze Notiz. – Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste*, Bd. XVI/3: Pius VI. (1775–1799). Freiburg i. B. 1933. – Franz Xaver Seppelt, *Geschichte der Päpste*, Bd. V: Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung. Von Paul III. bis zur Französischen Revolution. Neu bearbeitet von Georg Schwaiger. München 1959². S. 484–490.

diktion des Bischofs von Passau in Österreich ausschaltete, den reichen Mediatbesitz des Hochstifts und Domkapitels Passau in Österreich beschlagnahmen ließ, wenn er das Egerland vom Bistum Regensburg und den Tiroler Anteil vom Bistum Freising losriß, wenn er Hunderte von Klöstern selbstherrlich aufhob und die Staatskirchenhoheit nach strengsten gallikanisch-febronianischen Grundsätzen vollendete. Der Preußenkönig Friedrich II. spottete über den »Erzsakristan des Heiligen Römischen Reiches«, der sich kleinlich in alle inneren Kirchendinge mischte, die Zahl der Kerzen auf den Altären vorschrieb und die Weihrauchfässer zählte. Solch unkluge Übersteigerung notwendiger Reformen führte zum unausbleiblichen Rückschlag. In seiner Grabschrift mußte der Kaiser resigniert bekennen: er habe das Unglück gehabt, bei seinem Tod all seine Pläne gescheitert zu sehen[2]).

Die Kirchenpolitik in den Habsburger Landen, zu denen auch große Teile Italiens gehörten, riefen die höchste Besorgnis des Heiligen Stuhles hervor. Nach einem fruchtlosen Notenwechsel machte sich daher Pius VI. Ende Februar 1782 schweren Herzens auf, um nach Wien zu reisen und dort in persönlichen Gesprächen Joseph II. zum Einlenken zu bewegen[3]). Den letzten Anlaß hatte der Streit um die Vergebung der Mailänder Benefizien geboten. Der Papst reiste ohne großen Aufwand und mit kleinem Gefolge. Er wurde vom Kaiser zwar mit allen Zeichen äußerer Achtung empfangen, aber zur Änderung der verhängnisvollen Kirchenpolitik war Joseph II. – ständig bestärkt vom mächtigen Staatskanzler Kaunitz[4]) – nicht bereit. Der Wiener Aufenthalt Pius VI. (22. März bis 22. April 1782) offenbarte, wie ohnmächtig das Papsttum im 18. Jahrhundert geworden war. Der päpstliche Bittgang erschien manchen frohlockenden Zeitgenossen als die späte Rache für Canossa[5]).

Am 22. März traf Pius VI. in Wien ein. Schon in der ersten Audienz überbrachte ihm der pfalzbayerische Gesandte am Kaiserhof, Baron Ritter, eine Einladung des pfalzbayerischen Kurfürsten Karl Theodor (1777–1799), den Rückweg über München zu wählen[6]). Der Kurfürst hatte wohl keinen unmittelbar drän-

---

[2]) Eduard Winter, *Der Josefinismus und seine Geschichte.* Brünn–München–Wien 1943. – Fritz Valjavec, *Der Josephinismus.* München 1945². – Ferdinand Maaß, *Der Josephinismus.* 4 Bände. Wien 1951/57. Besonders Bd. II: Entfaltung und Krise des Josephinismus 1770–1790. Wien 1953.

[3]) Der äußere Verlauf ist beschrieben vom päpstlichen Zeremonienmeister Giuseppe Dini, der Pius VI. auf der ganzen Reise begleitet hat: *Diario pieno e distinto del viaggio fatto a Vienna dal Sommo Pontefice Pio Papa Sesto.* Rom 1782. 4°, 71 S., mit 11 Stichen im Anhang. – Von kaiserlicher Sicht her beschrieb die Reise A. F. Bauer, *Ausführliche Geschichte der Reise des Pabstes Pius VI. (Braschi) von Rom nach Wien und der Rückreise von Wien nach Rom.* 2 Teile. Wien 1782. Kl.-8°. – Beste ältere Arbeit (mit Quellen der Wiener Verhandlungen): Hans Schlitter, *Die Reise des Papstes Pius VI. nach Wien und sein Aufenthalt daselbst.* Wien 1892. Ders., *Pius VI. und Josef II. von der Rückkehr des Papstes nach Rom bis zum Abschluß des Concordats.* Wien 1894. – J. Kapfer, *Die Reise des Papstes Pius VI. nach Deutschland und sein Aufenthalt in Wien und München.* Monatsschrift des Historischen Vereins von Oberbayern 6 (1897) 90–103, 105–113. – Pastor, 324–336. – Giovanni Soranzo, *Peregrinus Apostolus.* Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna. Milano 1937. – Beste knappe Darstellung der Wiener Verhandlungen heute: Maaß, *Der Josephinismus* II 63–126, Quellen ebda. 257–397.

[4]) Alexander Novotny, *Staatskanzler Kaunitz als geistige Persönlichkeit.* Wien 1947. S. 168–170.

[5]) So schreibt der ganz josephinistisch eingestellte Johann Christoph Wende, *Merkwürdige Scene aus dem Leben Josephs II. und Pius VI.*, den Freunden der Warheit gewidmet, Wien o. J. (wohl 1782 oder 1783), S. 8: ». . . Nun hörte man zwar viel von Rom, aber wenig mehr von seinem Stolze. Pius kam zu Joseph, was noch kein Pabst getan; ein edler Zug der Seele Pius des VI., merkwürdig für die Geschichte Josephs, Genugtuung aber für die Asche Heinrichs des IV.«

[6]) Berichte des bayerischen Staats- und Konferenzministers Matthäus Frh. von Vieregg an Marchese Tommaso d'Antici, den bayerischen Geschäftsträger in Rom. München, 23. März u. 20. April 1782. Geheimes Staatsarchiv München, Kasten schwarz 506/1.

genden Anlaß, mit dem Papst persönlich zusammenzukommen. Doch mochte ihm der päpstliche Besuch in seinen Landen schon aus Prestigegründen erwünscht sein. Dahinter stand sicher die allgemeine Absicht, für weitergreifende staatskirchenhoheitliche Pläne eine günstige Atmosphäre zu schaffen. Denn auch Kurfürst Karl Theodor strebte eine möglichst geschlossene Landeskirche an. Doch im Gegensatz zu den Maßnahmen des Wiener Hofes wurden Änderungen im pfalzbayerischen Kirchenwesen mit mehr Rücksicht und im Einvernehmen mit dem Papst vorgenommen. Dies wurde entscheidend für das gute Verhältnis Karl Theodors zu Pius VI.

Die bayerische Einladung wurde mehrmals wiederholt, weil der Papst mit einer klaren Zusage zögerte. Er konnte Dauer und Erfolg der Wiener Verhandlungen nicht voraussehen. Erst am 12. April gab Pius VI. dem Baron Ritter die bestimmte Zusicherung, daß er auf der Heimfahrt den pfalzbayerischen Kurfürsten auf einige Tage besuchen wolle[7]). Er hatte noch als Kardinal den Kurfürsten bereits persönlich kennengelernt, als Karl Theodor sich auf einer Italienreise auch längere Zeit in Rom aufgehalten hatte[8]). Der Papst war über Bologna, Ferrara, Udine, Görz, Laibach, Cilli, Marburg und Graz nach Wien gereist[9]). Der Heimweg sollte nun über München und Augsburg führen, mitten durch Bayern und das östliche Schwaben. Diese Reise wurde zur größten Triumphfahrt im Leben Pius VI. Wohl hatte ihn auch das österreichische Volk begeistert gefeiert und verehrt. Aber bis zur persönlichen Begegnung zwischen Papst und Kaiser bei Neunkirchen hatten nicht einmal die Glocken geläutet werden dürfen, wenn der Papst durch einen Ort fuhr. Auf Anweisung der Wiener Hofkanzlei hatten auch andere öffentliche Ehrenbezeigungen, wie Prozessionen, zu unterbleiben. Man wollte absichtlich größere Volksmengen vom päpstlichen Reiseweg fernhalten. Als Begründung schützte man das Protokoll vor: der Papst reise incognito. Pius VI. zeigte sich von alldem peinlich berührt[10]). Und über den glanzvollen Festlichkeiten in Wien lag wie ein dunkler Schatten die beinahe völlige Erfolglosigkeit der päpstlichen Bemühungen am Kaiserhof. Die Papstfahrt durch Bayern und Schwaben dagegen war von kirchenpolitischen Differenzen nicht belastet.

Pius VI. reiste von Wien nach Kloster Melk, von Melk über Enns und das Stift St. Florian nach Linz. Nach der Übernachtung in Ried erreichte er am 25. April Braunau am Inn und damit die bayerische Landesgrenze[11]). Er vermied sowohl die Einladung des Fürsterzbischofs Hieronymus von Colloredo nach Salzburg wie die Einladung des Fürstbischofs und Kardinals Leopold Ernst von Firmian nach Passau. Wohl um keinen der beiden Prälaten zu kränken, vermied er beide Bischofsstädte. Er wählte die mittlere Reiseroute nach München. Als die päpstliche Kutsche am frühen Nachmittag des 25. Aprils über die Braunauer Innbrücke rollte, empfingen hier die beiden kurbayerischen Kammerherren Gerard Reichsgraf von Rambaldi und Siegmund Reichsgraf von Haslang den Papst im Namen ihres Herrn. Von nun an gab stets eine Abteilung von bayerischen Dragonern Pius VI. das Ehrengeleite. In der Begleitung des Papstes befanden sich außer dem Leibmedicus, dem Leibkoch und der notwendigsten Dienerschaft zwei hohe Prälaten

---

[7]) Minister Vieregg an Antici. München, 20. April 1782. Geh. Staatsarchiv München, Kasten schwarz 506/1. Vgl. Kapfer 106f.

[8]) Geh. Staatsarchiv München, Bayerische Gesandtschaft beim päpstl. Stuhl 4.

[9]) Dini, *Diario*, 1–19.

[10]) Schlitter, *Die Reise des Papstes Pius VI. nach Wien*, S. 24–28.

[11]) Dini, *Diario*, 27–29. – Zum folgenden Aufenthalt Pius VI. in Bayern: Dini, *Diario*, 29–34; Bauer, II 8–57.

der römischen Kurie, der Patriarch Marcucci von Konstantinopel und der Erzbischof Contessini von Athen, dazu der Wiener Nuntius Giuseppe Garampi.

Der Weg führte zunächst durch Simbach nach Marktl am Inn. Hier wurde der Papst vom Reichsgrafen Königsfeld, dem Oberstkämmerer und Konferenzminister des Kurfürsten, ein zweitesmal auf bayerischem Boden offiziell begrüßt. Die Weiterreise nach Hohenwarth säumte, wie überall in Bayern, eine riesige Volksmenge, die dem Papst huldigte und seinen Segen erbat. Der päpstliche Zeremonienmeister Giuseppe Dini, der Pius VI. auf der ganzen Reise begleitete, äußert sich darüber in seinem Tagebuch voll höchster Bewunderung[12]). In Hohenwarth empfing den Papst der Fürsterzbischof Colloredo von Salzburg. Er gab ihm bis Altötting das Geleite. In Altötting wartete Pfalzgraf Wilhelm von Birkenfeld zur dritten offiziellen Begrüßung. Pius VI. besuchte gleich nach seiner Ankunft die Gnadenkapelle und wohnte hier auch am folgenden Morgen einer Messe seines Beichtvaters Ponzetti bei. An diesem Morgen – es war Freitag, der 26. April – brach man schon kurz nach 7 Uhr von Altötting auf, war doch für den Abend der Einzug in München angesetzt. Bis Ramsau bei Haag war der Kurfürst mit großem Gefolge seinem hohen Gast entgegengefahren. Am dortigen Lorettokirchlein fand gegen Mittag die herzliche Begrüßung statt. Karl Theodor half dem Papst aus der Kutsche. Pius VI. duldete aber nicht, daß der Kurfürst ihm die Hand küßte, sondern schloß ihn lange in seine Arme. Am Lorettokirchlein wartete auch, an der Grenze seines Bistums, der Freisinger Fürstbischof Ludwig Joseph Freiherr von Welden. Er hatte dem Papst bereits in Wien seine Aufwartung gemacht. Nach kurzem Gebet erteilte Pius VI. im Lorettokirchlein den Segen mit dem heiligsten Sakrament. Von Ramsau an saß der Papst – nach Überwindung anfänglicher protokollarischer Bedenken des päpstlichen Zeremonienmeisters – in der kurfürstlichen Kutsche zur Rechten Karl Theodors. In flottem Trab ging es über Haag auf die Haupt- und Residenzstadt zu.

Der Kurfürst und die Stadt München hatten zum Empfang des Papstes keine Mühe gescheut. Man wollte an Prachtentfaltung hinter dem Wiener Hof nicht zurückstehen. München war von Gästen, hohen Herrschaften und einfachen Leuten aus weitesten Entfernungen, förmlich überschwemmt. Auch die ganze Truppenmacht der Hauptstadt hatte man zur Parade aufgeboten: die drei Regimenter der Münchener Garnison, nämlich das kurfürstliche Leibregiment und die Regimenter Prinz Max und Graf Rambaldi, dazu das bürgerliche Regiment zu Fuß, das bürgerliche Artilleriekorps und die bürgerliche Kavallerie[13]).

Am späten Freitagnachmittag, ein Viertel vor 6 Uhr, fiel am Gasteig der erste Kanonenschuß zum Zeichen, daß der Papst nun über Haidhausen sich München nähere. Auf dieses Signal hin antworteten die Salutkanonen von allen Wällen. Trotz unaufhörlich fallenden Regens waren die Menschenmassen bis weit vor die Tore geströmt. Als die vielen sechsspännigen Kutschen des Zuges sich dem Isartor näherten, begannen alle Glocken der zahlreichen Münchener Kirchen zu läuten. Dazwischen rollte immer von neuem der Donner der Kanonen. Vom Isar-

[12]) Qual fosse la commozione de' popoli nelli Stati della Baviera, non puole esprimersi abbastanza. Mentre in quasi tutto il corso della strada si vedeva questi in grande numero schierato, ed in oltre da tutti anche i più piccoli paesi, e terre, in corpo, ed in forma di processione con stendardi, e croci, il clero, si regolare, che secolare con il popolo si portavano a fare schiera recitando preci sulle strade, ove dovea passare Sua Santità per riceverne la santa benedizione. – Dini, *Diario*, 30.

[13]) Zum Aufenthalt des Papstes in München: Dini, *Diario*, 30–33; Bauer, II 15–55; dazu ein anonymes Schriftchen: *Papst Pius VI. in München*. Im kurfürstl. gnädigst privilegierten Zeitungskomtoir zu München 1782. Kl.–8°, 64 S.

tor fuhr man durch das Tal zum Schrannenplatz (Marienplatz), von da über die Theatiner-Schwabinger-Gasse zur Residenz. Der Papst erteilte unablässig aus den Fenstern der Kutsche nach rechts und links den Segen, wobei er den Leuten freundlich zulächelte. Trotz des schlechten, naßkalten Wetters schlug die Begeisterung hohe Wogen. Über die breite Kaisertreppe wurde der Papst an der Seite des Kurfürsten durch den Kaiser- und Vier-Schimmel-Saal der Residenz in die Ritterstube und von dort in das Oratorium der Hofkapelle geleitet. Hier stimmte der Ordensbischof des bayerischen Ritterordens vom heiligen Georg, Joseph Guidobald Reichsgraf von Spaur, das Te-Deum an. Neben dem ersten Adel Pfalzbayerns, höchsten Regierungsbeamten und den Gesandten fremder Mächte hatten sich auch hohe Prälaten des Landes zur Begrüßung eingefunden. So nahmen außer dem Fürstbischof von Freising auch der Propst des gefürsteten Reichsstiftes Berchtesgaden Joseph Konrad Freiherr von Schroffenberg, der spätere Fürstbischof von Freising und Regensburg, und der Regensburger Weihbischof Valentin Anton Freiherr von Schneid an den Münchener Festlichkeiten teil. Anschließend führten der Kurfürst und Pfalzgraf Wilhelm von Birkenfeld den Papst in die mit außerordentlicher Pracht zugerichteten Kaiserzimmer der Residenz. Sie waren dem hohen Gast für die Dauer seines Aufenthaltes als Wohnung bestimmt. Am selben Abend traf auch noch Klemens Wenzeslaus von Sachsen, der Kurfürst von Trier und Fürstbischof von Augsburg, in der Münchener Residenz ein. Er lud den Papst persönlich zum Besuch seiner Bischofsstadt Augsburg ein[14]). Nicht zur reinen Freude des bayerischen Kurfürsten blieb er auch die folgenden Tage in München.

Am 27. April wohnte der Papst, der selber nicht täglich die Messe feierte, um ½9 Uhr in der Hofkapelle der Residenz einer stillen Messe seines Beichtvaters bei. Daran schlossen sich schier endlose Empfänge in den Kaiserzimmern: Adel, Minister, hohe und niedere Geistlichkeit, das Kollegiatkapitel an der Frauenkirche drängten sich – je nach Stand und Rang – zum Hand- oder Fußkuß. Gewöhnlich erteilte der Papst mittags um 12 Uhr und abends nach 7 Uhr vom Erker des Spiegelzimmers aus dem zahlreichen Volk in der Schwabinger Gasse den Segen. Trotz des anhaltenden unfreundlichen Wetters, das viele der vorgesehenen Festlichkeiten verhinderte, kamen in diesen Tagen immer neue Menschenscharen nach München. Sie wollten den Heiligen Vater sehen und seinen Segen empfangen[15]).

Kaiser Joseph II. war sehr daran gelegen zu erfahren, wie sich der Aufenthalt des Papstes in München abspielen werde und wie sich Pius VI. oder seine Umgebung über die Wiener Verhandlungen äußern würden. Er trug dem Grafen Franz Sigismund von Lehrbach, dem österreichischen Gesandten in München, in einem vertraulichen Schreiben vom 25. April 1782 auf, darüber sorgfältig und ausführlich zu berichten. Ausdrücklich wünschte der Kaiser auch Nachricht »von den dummen Zügen der baierischen Andacht und Schwärmerei«, wie sie sich bei dieser Gelegenheit wohl zeigen würden[16]). Lehrbachs erster Bericht, vom 30. April,

---

[14]) Bericht des Ministers Vieregg an Antici. München, 27. April 1782. Geh. Staatsarchiv München, Kasten schwarz 506/1.

[15]) In tutto il tempo della dimora fatta da Sua Santità in Monaco, grandissimo fu sempre ivi il concorso del popolo, che dalle parti più lontane vi veniva per ricevere la benedizione dal Sommo Pontefice; con tutto che per due giorni cadesse molta neve. Quindi è, che per sodisfare alli religiosi desiderj dello stesso popolo, che con le grida implorava la benedizione, Sua Santità in ogni giorno nella mattina doppo il mezzogiorno, come verso la sera, da un balcone corrispondente alla grande strada sotto il palazzo elettorale diede l'apostolica benedizione. – Dini, *Diario* 33.

[16]) Voller Wortlaut des kaiserlichen Schreibens bei Sebastian Brunner, *Die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II.* Wien 1868. S. 449f.

ist entsprechend boshaft abgefaßt. Aber selbst Lehrbach muß die »unbeschreibliche« Freude der Bevölkerung über den Besuch des Papstes zugeben. »Das Volk, wenn es weiß, daß er ausfährt oder den heiligen Segen erteilt, drängt sich jedesmal auf das heftigste zu, und wenn es den Segen empfangen hat, rufen viele aus vollem Halse: Vergelts Gott, wir sind's nicht würdig.« Doch fehle es auch nicht an solchen, die darüber höhnisch lachen, »wie dann die Betrachtung, daß die Menge der hier zusammengelaufenen Leute einen Mangel an dem Sommerbier zuziehen, dann daß die größeren Ausgaben des Hofes bei dieser Gelegenheit eine neue Auflage veranlassen möchten, bei vielen schon ein stilles Murren erreget«[17]).

Der 28. April war ein Sonntag. Die ganze Stadt wimmelte von Menschen. Die Freude war umso größer, da für diesen Tag eine stille päpstliche Messe in der Frauenkirche angesagt war. Aber in der vorhergehenden Nacht hatte es unaufhörlich geregnet und geschneit. Dieses häßliche Aprilwetter hielt auch am Sonntagvormittag noch an. Der Papst zog es daher vor, in der nahen Theatinerkirche kurz nach 9 Uhr die Messe zu feiern. Der bayerische und Trierer Kurfürst, das ganze päpstliche Gefolge und alle hohen Gäste nahmen daran teil. Nach der anschließenden Messe des päpstlichen Beichtvaters stieg Pius VI. in die Fürstengruft der Kirche hinab, betete lange dort und segnete die Sarkophage. Mittlerweile hatte sich zur allgemeinen Freude das Wetter etwas gebessert. Deshalb fuhr der Papst gegen Mittag mit den beiden Kurfürsten achtspännig zum Schrannenplatz, um dort den feierlichen Segen zu erteilen. Man benutzte, wie bei allen großen Auffahrten in diesen Tagen, den ersten kurfürstlichen Galawagen, den Prunkwagen des Wittelsbacher Kaisers Karl VII. (1742–1745). Sein Wert wurde damals auf mehr als 100000 Gulden geschätzt[18]). Am Landschaftsgebäude, an der Stelle des heutigen neuen Rathauses, hatte man eine Tribüne errichtet. Nach der Begrüßung durch die Landschaftsverordneten, die Vertreter der drei bayerischen Landstände, trat der Papst mit den beiden Kurfürsten auf die Tribüne. Auf die Ankündigung des päpstlichen Segens hin waren in ganz kurzer Zeit an die 50000 Menschen zum Schrannenplatz geströmt. Sie drängten sich selbst noch an allen Lucken des Petersturmes, an allen Fenstern der umliegenden Häuser und sogar auf zahlreichen Dächern. Der Papst winkte den Leuten freundlich zu und erteilte zweimal den Segen. Er hielt mit seiner freudigen Verwunderung über das prächtige Schauspiel, über die Menge der Menschen nicht zurück und nannte diesen Tag »le jour de triomphe de son apostolat«[19]). Nachmittags empfing er sämtliche Offiziere.

Obwohl das schlechte Wetter andauerte, feierte der Papst am Montag (29. April) nach 9 Uhr die Messe in der Frauenkirche. Hernach fuhr er zu kurzen Besuchen in die Augustiner- und die Michaelskirche. Am Nachmittag machte die kurfürstliche Akademie der Wissenschaften ihre Aufwartung. Hofrat Karl von Ekhartshausen, Mitglied der Akademie, hielt dabei die elegante Festrede von der Wirkung der Religion auf die Wissenschaften und von der Wirkung der Wissenschaften auf die Religion.

Am 30. April wohnte der Papst um ½9 Uhr der Messe seines Beichtvaters in der Hofkapelle bei und empfing dann den Magistrat Münchens. Der Magistratsarchivar und Consyndicus Anton von Barth betonte in seiner lateinischen Ansprache, daß die Münchener Bürgerschaft ewig stolz auf diesen hohen Besuch sein werde. Pius VI. antwortete darauf mit folgenden Worten: Gratum mihi erat,

[17]) Brunner, 450–455.
[18]) Der Prunkwagen steht heute im Marstallmuseum in Schloß Nymphenburg.
[19]) Kapfer, 109.

dilecti filii, tum vos collectos in corpore videre, tum bonam animi vestri intentionem oretenus percipere. Gratulor mihi, vobisque, principem vestrum optimum hac occasione tam arcte convenisse, et vestram simul civitatem, templa magnifica, aedificia, populique concursum inspexisse. Iam prius mihi sincerum religionis vestrae studium notum erat, et ideo deum singulariter in oratione mea quotidiana solicitabo, ut tam vestrum hunc principem vobis diutissime, quam vos in sancta religione, uti hactenus, sic etiam in posterum assidue, constanterque conservet[20]). – Die Münchener Bürger waren vom Papst so begeistert, daß in diesen Tagen mehrere Knaben in den Pfarrkirchen der Stadt auf den sonst ungewöhnlichen Namen Pius getauft wurden[21]).

Am späten Dienstagvormittag beging der bayerische Ritterorden vom heiligen Georg das jährliche Ordensfest. Man hatte es in diesem Jahr für den päpstlichen Besuch vom Georgstag auf den 30. April verlegt. Das Hochamt feierte in der Residenz der Ordensbischof Joseph Guidobald Reichsgraf von Spaur. Die Predigt hielt der Ordenskaplan Damian Hugo von Lehrbach, Domkapitular zu Freising. Einige Herren wurden zu Rittern geschlagen. Der Papst besichtigte nach dem Gottesdienst auch die große Rittertafel, die man im Kaisersaal bereitet hatte. Pius VI. war von Eitelkeit nicht frei. Er liebte festliche Auffahrten und großen Pomp. Deshalb war er auch von der Pracht und den umständlichen, altertümlichen Zeremonien der Georgi-Ritter zutiefst beeindruckt. Als ihm Kurfürst Karl Theodor als Großmeister des Ordens die sämtliche 56 Ritter vorstellte, äußerte Pius VI. sein besonderes Wohlgefallen an dem vorgeführten Glanz. Er wollte dem Orden eine Gefälligkeit erweisen und gestattete daher den geistlichen Ordensrittern, künftig anstelle der schwarzseidenen Mäntel die Gewandung der päpstlichen Hausprälaten zu tragen und alle Vorrechte dieser Prälaten zu genießen. Der Ordenspropst erhielt dazu noch das Recht, nach seinem Belieben die Rochette zu tragen[22]).

Am selben Tag erteilte der Papst unter den gewöhnlichen Bedingungen allen pfalzbayerischen Untertanen mit Einschluß derjenigen Bewohner des Landes, die keine Untertanen waren, auch Besuchern von auswärts, einen vollkommenen Ablaß, wenn sie sich aufgemacht hätten, den Heiligen Vater zu sehen und seinen Segen zu empfangen. Der Ablaß konnte in der Zeit vom 30. April bis zum 30. Mai 1782 gewonnen werden. In das übliche Gebet nach der Meinung des Heiligen Vaters sollte ausdrücklich auch der beglückte Zustand des durchlauchtigsten Kurhauses Pfalzbayern einbegriffen werden. Die Regierung schrieb diesen Ablaß sofort im ganzen Land aus[23]).

Am 1. Mai feierte der Papst nach 9 Uhr eine stille Messe in St. Peter, der ältesten Pfarrkirche der Stadt. Nach kurzem Besuch in der Bürgersaalkirche fuhr er noch einmal zum Landschaftsgebäude, wo er wie am Sonntag von der Tribüne aus den

[20]) Anrede an Pius VI., gehalten zu München am 30. April 1782 von Anton v. Barth und Sr. Päpstl. Heiligkeit Antwort. Druck, München 1782.

[21]) »Papst Pius VI. in München« S. 60. – Über die allgemeine Freude vgl. auch den Bericht des Ministers Vieregg an Antici, München, 30. April 1782: Sa Sainteté continue à faire ici les délices et l'admiration de toute la Cour et de tous ceux qui ont le bonheur de la voir. Quoique le tems soit des plus affreux depuis son arrivée à Munich, l'affluence de monde est cependant si considérable pour recevoir sa bénédiction, que le St. Père ne peut se dispenser d'en témoigner lui-même son étonnement. – Geh. Staatsarchiv München, Kasten schwarz 506/1.

[22]) Vgl. Ernst von Destouches, *Geschichte des königlich bayerischen Haus-Ritter-Ordens vom heiligen Georg*. Bamberg 1890. S. 40f. Text des päpstl. Breves (München, 30. April 1782) ebda. S. 71f.

[23]) Lat.-deutscher Text des Ablaß-Breves (München, 30. April 1782): »Papst Pius VI. in München« S. 56–60.

Segen spendete. An diesem Nachmittag besichtigte er zwischen verschiedenen Abschiedsvisiten auch die Schatzkammer der Residenz.

Der folgende Donnerstag, der 2. Mai, war für die Abreise bestimmt. Zwei Tage zuvor hatte der Kurfürst seinem päpstlichen Gast bereits ein kostbares Geschenk überreichen lassen. Es war dies ein prächtiger Kelch, ein Meisterwerk französischer Goldschmiedekunst. Der Kelch befand sich seit einigen Jahrzehnten im kurfürstlichen Schatz. Sein Wert wurde auf mehr als 80000 Gulden angeschlagen[24]). Der Papst versprach, ihn am nächstfolgenden Fest des Apostels Petrus in Rom zu benützen. Der Patriarch Marcucci, der päpstliche Nuntius Garampi und der Erzbischof Contessini erhielten goldene Dosen mit dem Emailbild des Kurfürsten. Das ganze übrige Gefolge des Papstes wurde mit goldenen und silbernen Denkmünzen und mit zahlreichen anderen neugeprägten Gold- und Silberstücken reich beschenkt[25]). – Nach ½8 Uhr morgens wohnte der Papst noch der Messe seines Beichtvaters in der Hofkapelle bei. Dann erteilte er zum letztenmal vom Fenster aus den Segen. Um ½9 Uhr brach man von der Residenz auf. Der Kurfürst gab seinem Gast persönlich das Geleite. Da Augsburg das nächste Reiseziel war, ging der festliche Zug vom Kaisertor der Residenz durch die Theatiner-, Kaufinger- und Neuhauserstraße zum Neuhauser Tor (Karlstor) aus der Stadt hinaus. Der ganze Münchener Welt- und Ordensklerus stand mit ungezählten Menschen an den Straßen. Wie beim Einzug wurde mit allen Glocken geläutet und mit allen Kanonen auf den Wällen Salut gefeuert. In der Neuhauserstraße ließen sich obendrein auf beiden Seiten große Musikkapellen mit Pauken und Trompeten hören. Da der prunkliebende Papst das Schloß Nymphenburg wenigstens noch von außen sehen wollte, wählte man den kleinen Umweg durch die Nymphenburger Allee. Die kurfürstlich-päpstliche Kutsche fuhr durch eines der Parktore bis gegen die Mitte des Lustgartens, dann auf der anderen Seite wieder heraus, so daß also der weiträumige Sommersitz der bayerischen Kurfürsten umfahren wurde. Auch im Nymphenburger Schloßrondell wimmelte es von Menschen, die mit flehentlich erhobenen Händen um den Segen baten.

Über Dachau führte der Weg nach Schwabhausen. Hier wurden die Pferde gewechselt. Während des Aufenthaltes erteilte der Papst von einem Fenster des stattlichen, reich geschmückten Posthauses aus den Segen. Es war um die Mittagsstunde. Mit mehr als 200 Priestern hatten sich an die 15000 Menschen eingefunden. Hier nahm der Kurfürst in einer bewegten Szene Abschied vom Papst. Das Volk kniete auf der Straße und rief weinend mit aufgereckten Händen um den letzten Segen. Auch der Fürstbischof von Freising, der schon vorausgefahren war, verabschiedete sich hier vom Papst. Bis Eurasberg gab noch Pfalzgraf Wilhelm von Birkenfeld das Geleite. Dann begleiteten Pius VI. die beiden Kammerherren, die ihn auf der Braunauer Innbrücke empfangen hatten, mit einem Jägerkorps bis zur Landesgrenze.

Vor den Toren Friedbergs warteten an der Johanniskirche die Schulkinder der Stadt mit Kränzchen im Haar und Blumen in den Händen. Sie sangen: Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn. Der zahlreich versammelte Klerus überreichte in einer mit Gold und Edelsteinen geschmückten Tafel eine Abbildung des Gnadenbildes von Unseres-Herrn-Ruhe. Der Papst bedankte sich in einer kurzen lateinischen Rede und wurde dann in großer Prozession durch das freundliche Städtlein geleitet. Am letzten Joch der Lechbrücke vor Augs-

---

[24]) Dini, *Diario*, 32f. Eine Abbildung des Kelches in der Bildbeilage zu Dinis Diario fol. 7.
[25]) »Papst Pius VI. in München« S. 60f. – Bauer, II 54f.

burg empfingen den Papst Kurfürst Klemens Wenzeslaus, die katholischen Räte der Reichsstadt und die beiden uniformierten Bürgerkompanien Augsburgs. Wieder verkündete ein Kanonenschuß den Wechsel des päpstlichen Geleites, und alle Kanonen Augsburgs feuerten sechsmal Salut. Mit einer letzten feierlichen Geste verabschiedete sich Pius VI. nach Überschreiten des Lechs vom gastlichen Bayernland: »Seine päpstliche Heiligkeit erhoben sich hier unter einer Menge von mehr als 30000 Menschen aus ihrem Reisewagen auf die Erde, wendeten sich dann nach Baierns Gränzen hin und segneten dieses Land noch zum letztenmal mit hoch aufgehobenen Händen.« Dies geschah am späten Nachmittag des 2. Mai[26]).

Bis zum 7. Mai blieb Pius VI. in Augsburg[27]). Dann kehrte er über Innsbruck und Brixen wieder nach Italien zurück. Am 13. Juni zog er über die Piazza del Popolo in die Ewige Stadt ein[28]). Seit seinem Aufbruch am 27. Februar waren nun dreieinhalb Monate vergangen. Im Geheimen Konsistorium vom 23. September des Jahres berichtete der Papst den versammelten Kardinälen über seine Reise. Von den Wiener Verhandlungen sprach er mit Zurückhaltung und hoher Vorsicht. Über seine Reise durch Bayern und den Aufenthalt in München äußerte er sich mit Worten höchster Anerkennung, ähnlich über die Fahrt durch Schwaben[29]).

Die zeitgenössischen Berichte erschöpfen sich in der ausführlichen Beschreibung der glänzenden Festlichkeiten einer feudalen Zeit. Und doch wurden in München zwischen den Empfängen und Auffahrten lange Gespräche geführt, wenn uns auch Protokolle fehlen. Nach dem Bericht des österreichischen Gesandten Lehrbach[30]) hatte Kurfürst Klemens Wenzeslaus von Trier häufige und lange Unterredungen mit dem Papst, die sich oft tief in die Nacht hinein erstreckten. Der bayerische Kurfürst besuchte den Papst zweimal am Tag privat in seinen Gemächern[31]).

Der sinnenfreudige Kurfürst Karl Theodor galt anfänglich nicht zu Unrecht als Freigeist. Seine Gesinnung schlug jedoch mit den Jahren in übergroße, reaktionäre Ängstlichkeit und treueste Anhänglichkeit an die Kirche um. Namentlich die Aufdeckung des in seiner Bedeutung weit überschätzten Illuminatenbundes (1784) und der Ausbruch der Französischen Revolution beschleunigten diese Entwicklung. Die betonte Kirchlichkeit hinderte den Kurfürsten keineswegs, das staatliche Kirchenregiment in einer Weise zu führen, wie es in Bayern seit den gefährlichsten Jahren der Reformation nicht mehr üblich gewesen war. Im Unterschied zu den gleichzeitigen Maßnahmen Kaiser Josephs II. führte Karl Theodor aber die Neuerungen im Bunde, ja mit ausdrücklicher Genehmigung oder doch stillschweigender Duldung Pius VI. durch. Die übermäßige Furcht des Heiligen Stuhles vor episkopalistischen Bestrebungen in Deutschland kam ihm dabei entscheidend zu Hilfe. Mögen die Münchener Verhandlungen zwischen Pius VI.

---

[26]) Bauer, II 55–57.

[27]) Näheres bei Dini, *Diario*, 34–37, und Pastor, 334. – Den schwäbischen Teil der Reise hat Peter Dörfler dichterisch gestaltet in seinem Werk »*Die Papstfahrt durch Schwaben*«. Kempten 1923.

[28]) Dini, *Diario*, 37–71.

[29]) Allocutio habita in Consistorio Secreto die XXIII Septembris MDCCLXXXII, gedruckt in: Acta a Sanctissimo Patre et Domino nostro Pio divina providentia Papa Sexto causa itineris sui Vindobonensis anno MDCCLXXXII. Rom 1782 (4°). S. 23–34. Diesen Acta ist S. 35–52 ein knappes lateinisches Diarium der Reise, verfaßt von Giuseppe Dini, beigefügt. Das Werk wurde unter die Kardinäle verteilt und u. a. auch an Kurfürst Karl Theodor gesandt. Es enthält auch verschiedene Allocutiones Pius VI. in Rom und Wien. Geh. Staatsarchiv München, Kasten schwarz 393/22.

[30]) München, 30. April 1782. Brunner, 453.

[31]) Kapfer, 111.

und Karl Theodor auch nicht sehr bedeutend gewesen sein, so war doch durch die persönliche, betont herzliche Begegnung eine Atmosphäre gehobenen Vertrauens geschaffen. Die gegenseitige Verbundenheit wurde durch den Gegenbesuch Karl Theodors in Rom (Mai 1783) noch verstärkt. In dieser Atmosphäre machte der Papst dem bayerischen Kurfürsten, seinem treuesten, wenn auch durchaus egoistischen Anhänger in Deutschland, größte Zugeständnisse. Es bedeutete dem Papst eben viel, wenn ein katholischer Fürst in dieser Zeit überhaupt den Heiligen Stuhl anging und um seine Zustimmung zu einschneidenden kirchenhoheitlichen Maßnahmen nachsuchte, war doch die Geltung des Papsttums in der Neuzeit nie so tief gesunken wie in diesem Jahrhundert. Die Geschichte der Aufhebung des Jesuitenordens ist dafür ein anschauliches Beispiel.

Auf wiederholte dringliche Vorstellungen des Bischofs von Freising bat Pius VI. den Kurfürsten noch in München um Änderung der Geistlichen-Rats-Ordnung von 1779. Diese Ratsordnung hatte, gestützt auf die Geistliche-Rats-Ordnung des Kurfürsten Max III. Joseph von 1768[32]), den Laien das Übergewicht vor den geistlichen Mitgliedern eingeräumt. Auf besonderen Wunsch des Papstes wurde der kurfürstliche Geistliche Rat durch die neue Ratsordnung vom 25. April 1783 auf den Stand des Jahres 1629 zurückgeführt. Das Kollegium wurde wieder in eine geistliche und weltliche Bank geschieden. Die ganze Vorstandschaft besetzte der Kurfürst mit Geistlichen[33]).

Schon in den Jahren 1781 und 1782 konnte Karl Theodor mit päpstlicher Genehmigung eine bayerische Zunge des Malteserordens errichten. Zur Dotation wurden die Millionen des ehemaligen Jesuitenvermögens verwendet, das Kurfürst Max III. Joseph nach der päpstlichen Aufhebung der Gesellschaft Jesu als Schulfonds bestimmt hatte. Die maßgeblichen Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl hatte der pfalzbayerische Geschäftsträger in Rom, der Marchese Tommaso d'Antici, schon vor der Reise des Papstes geführt[34]). Der Mißbrauch des reichen Jesuitenvermögens erregte viel Unwillen im Land; denn alle Welt wußte, daß die neue Zunge des Malteserordens nicht etwa einem religiösen Bedürfnis entsprach, sondern vornehmlich zur Versorgung der illegitimen Nachkommenschaft Karl Theodors und des Hofadels diente. Das ganze höhere Schulwesen Bayerns aber wurde gleichzeitig ohne jede Vergütung dem Prälatenstand, also den Stiften und Klöstern des Landes, aufgebürdet[35]).

In München übergab Pius VI. dem Kurfürsten das erbetene Breve zur Aufhebung des alten Riedler-Klosters der Franziskanerinnen an der Residenz. Die Riedler-Nonnen wurden in das benachbarte Pütrich-Kloster versetzt. Auch darüber hatte Antici schon zu Beginn des Jahres 1782 erfolgreich in Rom verhandelt[36]).

Auch zur Versorgung des weiblichen Adels in Bayern lieh der Papst bald allzu bereitwillig seine Hand. Er ließ sich herbei, zu diesem Zweck zwei alte, hochverdiente Klöster in Bayern aufzuheben. Als standesgemäße Versorgungsstätte des weiblichen Adels war ein Damenstift St. Anna gegründet worden. Um Kloster

---

[32]) Michael Doeberl, *Entwicklungsgeschichte Bayerns* II. München 1928³. S. 317.

[33]) Doeberl, II 365f.

[34]) Korrespondenzen zwischen Minister Vieregg und Antici vom Jahr 1782. Geh. Staatsarchiv München, Kasten schwarz 506/1.

[35]) Vgl. Alfons Maria Scheglmann, *Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern* I. Regensburg 1903. S. 50–56. – Hans Rall, *Kurbayern in der letzten Epoche der alten Reichsverfassung* 1745–1801. München 1952. S. 285.

[36]) Geh. Staatsarchiv München, Kasten schwarz 506/1. Das Aufhebungsbreve ist datiert Wien, 18. April 1782. Vgl. Kapfer 112.

und Kirche der Münchener Salesianerinnen dafür freizubekommen, wurde vom Papst 1783 das Augustinerchorherrenstift Indersdorf unterdrückt. Die Güter wurden größtenteils dem Kollegiatstift Unserer Lieben Frau in München zugewiesen. Die Salesianerinnen wurden nun von München nach Indersdorf versetzt. Der Fürstbischof von Freising war über diese Aktionen sehr aufgebracht. Indersdorf war nämlich »mit gänzlicher Beiseitlassung des Ordinariates« vom Papst aufgehoben worden, obwohl das Stift keineswegs völlig exemt war[37]). Zudem war die vorgeschützte Verschuldung des Stiftes keineswegs so schwer, wie man behauptet hatte. Tief in Schulden steckte freilich das Prämonstratenserstift Osterhofen im Bistum Passau. Es wurde ebenfalls 1783 vom Papst auf Antrag des Kurfürsten aufgehoben. Den meisten Besitz Osterhofens erhielt das Damenstift St. Anna[38]).

Das Eingehen des Papstes auf die Wünsche des Kurfürsten erschütterte das Vertrauen der Bischöfe und des gesamten Welt- und Ordensklerus Bayerns zum obersten Hirten der Christenheit. Das Mißtrauen wuchs durch die päpstliche Duldung der immer schärfer werdenden kirchenhoheitlichen Gesetzgebung Karl Theodors, die auf eine völlige Bevormundung der Kirche hinauslief. Namentlich die rasch anwachsenden, päpstlich bewilligten »Dezimationen« riefen eine schwere Verstimmung hervor. Besonders die Stifte und Klöster des Landes wurden hart betroffen.

Die Erhebung einer Sondersteuer vom Klerus, Dezimation genannt, hatten die Päpste Benedikt XIV. und Klemens XIII. dem bayerischen Kurfürsten Max III. Joseph in sehr beschränktem Umfang gestattet. 1771 hatte Klemens XIV. eine Dezimation auf fünf Jahre gewährt. Von nun an wurde die Sondersteuer zur bleibenden Einrichtung. Sie wuchs sich zu einer drückenden Belastung der bayerischen Kirche aus. 1776 gestattete Pius VI. die Dezimation auf weitere fünf Jahre. Am 28. März 1778 gewährte er sie auch dem neuen pfalzbayerischen Kurfürsten Karl Theodor, der bald nicht mehr die Rücksichten seines Vorgängers walten ließ. Noch einmal gewährte der Papst am 20. August 1782, kurz nach seinem Besuch in München, die Dezimation auf fünf Jahre. Zum letztenmal war in diesem Schreiben den Bischöfen wenigstens der Form nach die kurfürstliche Steuererhebung übertragen. Am 6. November 1787 gestattete Pius VI. die Dezimation erstmals auf zehn Jahre. Im Bewilligungsbreve war aber die Durchführung dem neuen Nuntius in München Giulio Cesare Zoglio übertragen. Die Bischöfe waren völlig ausgeschaltet. Am 6. Juni 1788 gab Zoglio das päpstliche Breve an die Bischöfe hinaus. Schon am 10. Juni legte der Fürstbischof von Freising und Regensburg, Maximilian Prokop Graf von Törring, beim Kurfürsten scharfen Protest gegen das ungewöhnliche Vorgehen ein. Er äußerte sich diplomatisch: die Beauftragung des Nuntius mit völliger Übergehung der zuständigen Bischöfe sei wohl auf einen Irrtum der päpstlichen Kanzlei zurückzuführen. Am 28. Juli 1788 wandte sich dann der Fürsterzbischof Colloredo von Salzburg an den Papst und an den Kurfürsten. Als Metropolit protestierte er gegen die ungewöhnliche Belastung der bayerischen Kirche, die der Papst dem Kurfürsten gestattet habe, ohne die Bischöfe des Landes auch nur zu hören. Den berechtigten Klagen des mißachteten Episkopates trug Pius VI. insofern Rechnung, als er die Durchführung der Dezimation wieder formell den Bischöfen übertrug. Aber zehn Jahre später gab es denselben und bald noch ärgeren Streit. Am 17.

---

[37]) Erzbischöfl. Ordinariatsarchiv München, B 50 p. 426f.
[38]) Vgl. Scheglmann, I 57–72.

November 1797 erlaubte der Papst wieder eine Dezimation auf zehn Jahre, deren Durchführung er dem Münchener Nuntius Emidio Ziucci anvertraute[39]). Die weitere Entwicklung gestaltete sich durch die üblen persönlichen Verhältnisse des Nuntius immer verhängnisvoller. Ziucci wurde zum willfährigen Werkzeug der kurfürstlichen Politik. Er bot zur beginnenden Säkularisation in Bayern selbst die Hand, »bewogen durch den sehr persönlichen Umstand, daß er vom bayerischen Staat erwartete, daß dieser ihm 300000 fl Privatschulden abnähme«[40]). Auf Grund der falschen Informationen des verzweifelten Nuntius Ziucci kam das unheilvolle Breve Pius VI. vom 7. September 1798 zustande, das die Säkularisation in Bayern unmittelbar einleitete[41]). Das Breve, streng genommen sind es »Litterae apostolicae«, war vom Kurfürsten Karl Theodor erbeten und an diesen allein gerichtet. Darin gestattete der Papst dem Kurfürsten, von den Präbenden der Domkapitel und Kollegiatstifte, ferner von den Gefällen und Gütern der Klöster, fünfzehn Millionen Gulden zu erheben; diese Summe betrage noch nicht den siebten Teil des Stifts- und Klostervermögens. Die Durchführung wurde dem Nuntius Ziucci übertragen. Ausdrücklich war der Zwangsverkauf von Kirchengut vorgesehen. Der Papst gestand also eine weitreichende Säkularisation zu, da anders die ungeheuerliche Summe nicht aufzubringen war. Der gewaltige Widerstand, der sich im ganzen Land erhob, bei allen Bischöfen, Domkapiteln, Stiften und Klöstern, führte schließlich zu einer vorläufigen Reduzierung auf 5 Millionen Gulden. Auch Pius VI. sah sich nun zur Überprüfung seines Vertreters in München veranlaßt. Die weitere Verteidigung des kirchlichen Besitzes und der kirchlichen Rechte, wie sie die Bischöfe und namentlich der bayerische Prälatenstand unentwegt vorbrachten, ging schließlich unter in den sich überstürzenden Ereignissen der Jahrhundertwende[42]).

Die angedeutete Entmachtung der Bischöfe durch den Papst war nicht zuletzt eine Folge des Nuntiaturstreites. Kurfürst Karl Theodor verfolgte unentwegt sein Ziel, eine möglichst geschlossene pfalzbayerische Landeskirche auszubauen. Die Jurisdiktion von Bischöfen, die als Reichsfürsten ihm gleichgestellt waren, erschien ihm äußerst unbequem. Allein die bayerischen Lande (mit Neuburg und der Oberpfalz), ohne die Pfalz bei Rhein und die Herzogtümer Jülich und Berg am Niederrhein, gehörten zu neun Bistümern: Salzburg, Chiemsee, Freising, Passau, Regensburg, Bamberg, Eichstätt, Augsburg und Konstanz. Auf dringenden Wunsch des Kurfürsten errichtete nun Pius VI. 1784 eine eigene Nuntiatur in München. Dem Nuntius war dabei die Hoheit über alle pfalzbayerischen Lande und faktisch die Stellung eines Landeserzbischofs zugedacht. Der Nuntius wurde auch vom Kurfürsten besoldet. Ohne Zweifel bedeutete die Errichtung der Münchener Nuntiatur den größten Erfolg der Kirchenpolitik Karl Theodors. Sie verstieß aber gegen das Reichsrecht und rief den erbitterten Widerstand der in ihren Rechten betroffenen deutschen Erzbischöfe und verschiedener Bischöfe

---

[39]) Zu den päpstlich bewilligten Dezimationen vgl. die sorgfältigen zeitgenössischen Aufzeichnungen des Geistl. Rates u. späteren Generalvikariatsdirektors Dr. Joseph Heckenstaller von Freising: Ordinariatsarchiv München, B 45 p. 537–545.

[40]) Rall, 322f., 415. – Noch jahrzehntelang nach dem Tod Ziuccis kämpften allein die Münchener Gläubiger des Nuntius vergeblich um die Rückzahlung ihrer hohen Ausstände. Geh. Staatsarchiv München, Bayerische Gesandtschaft beim päpstl. Stuhl Nr. 611.

[41]) Original im Geh. Staatsarchiv München, Kasten rot 17a/64; dazu Hauptstaatsarchiv München, Staatsverwaltung 1880.

[42]) Korrespondenzen u. Vorstellungen betr. das Breve v. 1798: Ordinariatsarchiv München, B 45, B 56, B 309. Näheres bei Georg Schwaiger, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803–1817)*. München 1959. S. 5 – 21, 87–94.

hervor. Sie führte – mitten in den febronianischen Wirren – zum verhängnisvollen Nuntiaturstreit und zum folgenschweren Emser Kongreß der Erzbischöfe von Mainz, Köln, Trier und Salzburg. Schon unter der Regierung des vorhergehenden Kurfürsten Max III. Joseph hatten sich die bayerischen Bischöfe der fortschreitenden staatlichen Bevormundung widersetzt und im Salzburger Kongreß (1770 bis 1777) ein gemeinsames Vorgehen zu erreichen versucht[43]). Gegen die Absichten Karl Theodors und eine weitere Beschränkung der herkömmlichen Bischofsrechte stemmten sich vor allem der Fürsterzbischof Colloredo von Salzburg und der Freisinger Fürstbischof Ludwig Joseph von Welden, drohte doch mit der Errichtung eines Landeserzbistums oder auch nur eines förmlichen Hofbistums in München der Untergang des Freisinger Bischofsstuhles. Im Zusammengehen mit dem Kurfürsten Karl Theodor und im Mißtrauen gegen den Episkopat ging Pius VI. schließlich soweit, die pfalzbayerischen Bischöfe durch das kurfürstliche Plazet überwachen zu lassen[44]). Der Streit um die neue Nuntiatur in München hat die deutsche Reichskirche schwer erschüttert. Die völlige Auflösung der alten Reichs- und Kirchenverfassung warf ihre düsteren Schatten voraus[45]).

Das unmittelbare Ziel, die Umstimmung des Wiener Hofes, hatte die Papstfahrt des Jahres 1782 zwar nicht erreicht. Doch blieb sie nicht völlig ohne Erfolg. Abgesehen von der Festigung der Freundschaft mit dem bayerischen Kurfürsten hatte Pius VI. mitten in der politischen Ohnmacht des Papsttums die Liebe und Verehrung, die treue, ungebrochene Anhänglichkeit des katholischen Volkes in Oberitalien, Österreich, Bayern, Schwaben und Tirol eindrucksvoll erfahren.

Aus dem Abstand von fast zweihundert Jahren erscheint diese letzte große und völlig freie Papstfahrt der Geschichte zugleich als die letzte festliche Parade einer untergehenden Epoche. Wenige Jahre später begann in den Stürmen der Französischen Revolution eine neue Zeit. Sie hatte sich freilich im Geistesleben schon seit langem angekündigt. Auch die Papstfahrt des Jahres 1782 rief nicht nur bewundernde Panegyriker auf den Plan. Auch herbe Kritik erhob sich, wenn der Nachfolger Petri achtspännig im goldstrotzenden Galawagen einherfuhr. Diese Kritiker verglichen die päpstliche Auffahrt mit dem armseligen Fischernetz des Apostels Petrus oder gar mit dem bescheidenen Esel des Herrn[46]).

Auf dem schwierigen Pontifikat Pius VI. liegt manches freundliche Licht, doch auch schwerer Schatten. Unter ihm konnte sich noch einmal Nepotismus großen Stils entfalten, dieses immer wieder aufbrechende Krebsgeschwür in der Geschichte der Päpste. Der Pontifikat endete in der tiefsten äußeren Erniedrigung des neuzeitlichen Papsttums. 1798 wurden Rom und der Kirchenstaat von französischen Revolutionstruppen erobert. In Rom wurde die Republik ausgerufen, der Papst für abgesetzt erklärt und in die Verbannung fortgeschleppt. Der heitere, den festlichen Freuden der Welt so aufgeschlossene Pius VI. starb 1799 als armer

---

[43]) Georg Pfeilschifter-Baumeister, *Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkung.* 1770 bis 1777. Paderborn 1929.

[44]) Rall, 283f.

[45]) Fritz Endres, *Die Errichtung der Münchener Nuntiatur und der Nuntiaturstreit bis zum Emser Kongreß.* Erlangen 1908. – Karl Habenschaden, *Der Münchener Nuntiaturstreit in der Publizistik.* München 1933. – Ders., *Die Kirchenpolitik Bayerns unter Kurfürst Karl Theodor und ihr Verhältnis zum Emser Kongreß.* Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 28 (1939) 333–417. – Karl Otmar von Aretin, *Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des alten Reichs.* Festgabe Joseph Lortz. Bd. II: Glaube und Geschichte, Baden-Baden 1958, S. 181–241, bes. 209–241. – Zur Kirchenpolitik Karl Theodors allgemein vgl. Doeberl, II 335–379.

[46]) Vgl. Pastor, 328f.

Gefangener in Valence. Schon glaubten viele, das Papsttum sei nun endgültig vernichtet. Aber unter dem Schutz des Wiener Kaiserhofes – wie sehr hatten sich doch in knapp zwei Jahrzehnten die Zeiten geändert! – konnte 1800 in Venedig ein neuer Papst gewählt werden. Das traurige, mutig ertragene Ende der Regierungszeit Pius VI. hat das Andenken dieses Papstes verklärt. Vom bayerischen Volk war er unvergessen. Noch jahrzehntelang, als längst der Säkularisationssturm und die Montgelas-Zeit das geistlich-barocke Gesicht des Landes von Grund auf verändert hatten, erzählte man sich von der festlichen Papstfahrt der guten alten Zeit, daß der Papst gestaunt habe über die vielen Klöster und stattlichen Kirchen des Landes, über die gute Art und die Frömmigkeit seiner Bewohner.

Tiefe und Wahrheit des Mythos*

Von Gottlieb Söhngen, München

Es gibt Dichter und Denker, die für die Nachwelt zu retten sind allein durch eine Auswahl aus ihren Werken, soll sich die Nachwelt nicht auf die engere Fachwelt vermindern. Auswahl hat in diesem Fall einen quantitativen und zugleich qualitativen Sinn: Das Gesamtwerk muß äußerlich und innerlich verdichtet werden. Soll nun eine solche Auswahl wirklich eine Verdichtung werden, so muß sie das Gesamtwerk umfassen. Wer z.B. Heine – ein Dichter, der nur durch eine strenge Auswahl in die Gegenwart und Zukunft zu retten ist – nur aus seinem »Buch der Lieder« kennt, der kennt nur einseitig den Mann und sein Werk; er kennt auch nur einseitig den Dichter in diesem Schriftsteller, er hat kein Urteil über den geistigen Ort seines lyrischen Vermächtnisses.

Der im ganzen 915 Seiten im Handbuchformat umfassende Band, der hier angezeigt und besprochen werden soll, bietet eine Auswahl aus den Werken von Bachofen. Der Rezensent schämt sich nicht, zu gestehen, daß erst diese Auswahl ihm den Zugang zu Bachofen und seinem Werk selbst eröffnet hat. Schon ein Durchblick durch das Inhaltsverzeichnis (VI–XVI) zeigt dem, der diesen Auswahlband auch nur in die Hand nimmt, welche Dimensionen das Werk des Erforschers des Mutterrechts ausbreitet. Und beim Studium der Auswahl selbst bestätigt sich dem Leser stets von neuem, mit welch kundiger Hand und verantwortlicher Werktreue diese Auswahl getroffen und gestaltet wurde. Es darf der Rezensent das Urteil wagen: Es ist und wird bleiben die Bachofen-Auswahl und sogar die Bachofen-Ausgabe, nach der selbst der Fachmann vorgehen und verläßlich zitieren darf und soll, sofern es sich nicht um ganz spezielle Bachofen-Studien handelt – aber auch in einem solchen Spezialfall ist diese Auswahl unentbehrlich und wird wegweisende Dienste leisten.

Der umfassenden Auswahl von 628 Seiten wird vorausgeschickt eine ausführliche Einleitung von Alfred Baeumler unter der Überschrift: »Bachofen der Mythologe der Romantik«. Diese Einleitung von nicht weniger als 295 Seiten – also fast die Hälfte der Seitenzahl der Auswahl selbst (620 Seiten) – stellt ein eigenes Buch dar und – das muß gesagt werden – kann beim Benutzer das ganzen Bandes zu einer Gefahr für die Auswahl selbst auswachsen. Wie diese Einleitung der Auswahl vorhergeht, so kann sie sich ob ihres bedeutungsvollen Eigengewichtes vor die Auswahl stellen, so daß der Leser in ihr gleichsam hängen bleibt. Freilich trifft ein solcher Vorwurf den Leser, und nicht den Verfasser. Denn es ist anzuerkennen, daß Baeumler in seiner Einleitung gerade nicht Bachofen und sein Werk etwas aphoristisch vorwegnimmt, sozusagen in einer kürzeren und gedanklich und sprachlich übersetzten Auswahl vor der längeren und urtextlichen Auswahl. Sondern Baeumlers Einleitung hat es mit dem geistesgeschichtlichen Ort zu tun, wo Bachofen und sein Werk stehen. Hier begegnen uns eine Reihe von Namen – wer zählt sie? –, allbekannter und weniger bekannter, aber doch Leute, die etwas zu sagen haben oder vielmehr hatten – sie sind in den Schatten jener Größeren getreten, die aber geschichtlich nicht ohne diese Zwischen- und Übergänge geworden sind und nicht selten nicht nur Fortschritt und Gewinnkonto, sondern auch zugleich Verlustkonto bedeuteten. Gegenüber dem schöpferischen Werk Bachofens selbst ist die Einleitung Baeumlers nur eine nachschöpferische Leistung; und es ist ein Glück, daß sie im nachschöpferischen Nachdenken verbleibt. Aber sie ist eine Eigenleistung von wahrhaft philosophischem Eigengewicht, und das so sehr, daß nunmehr beide untrennbar zusammengehören, die Auswahl und die Einleitung, der Tempel und der Vorhof, »der Mythus von Orient und Occident« und der Prolog als der Logos von jenem Mythos. Man tut gut daran, Bachofen selbst nicht ohne Baeumler zu lesen: man kommt durch Baeumler nicht aus Bachofen heraus, sondern in Bachofen hinein, in den »Sitz des Lebens« bei jenem genialen Mutterrechtsdenker. Aber man tut nicht gut, Baeumler ohne Bachofen zu lesen, wenn man das noch nach der Lektüre der Baeumlerschen Einleitung fertig bringt – es wäre ein

*) Zur Bachofen-Ausgabe: Bachofen, J. J., *Der Mythus von Orient und Occident.* Eine Metaphysik der alten Welt. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler. Herausgegeben von Manfred Schroeter. München, Beck, 1956. Gr.-8°, CCXCIV und 628 S. – Ln. DM 56,—; geh. DM 50,—.

Zeichen, daß der Band doch in die unrechten Hände geraten wäre; denn gerade durch die Einleitung wird der Verständige den Geschmack an Bachofens Wort selbst um so mehr haben.

Das Ebengesagte war gerade im Blick auf meine Rezension nötig zu sagen. Denn es ist das gute und gegebene Recht des Rezensenten, daß er sich bei einer Ausgabe und Auswahl an den Herausgeber oder die Herausgeber hält, zumal wenn einer der beiden Herausgeber der Auswahl ein so außergewöhnlich bedeutendes Geleit gibt; man darf sich in einem solchen Fall schon besonders für das Schiff und den Bootsmann interessieren, von dem die kostbare Fracht durch den Strom der Zeit und Gegenwart an das Ufer der Ewigkeit gefahren werden soll.

Es kann nicht eine Aufgabe dieser Besprechung bilden, aus der überaus reichen Fülle an Gestalten und Gedanken, die uns in der Einleitung begegnen, einen kurzen und notwendig notdürftigen Auszug zu versuchen. Wir dienen einer wirksamen Anzeige viel besser damit, wenn wir uns mit einigen Hinweisen begnügen, und mit solchen Hinweisen, die sich in Hinsicht auf die Art und die Leser einer solchen Zeitschrift wie dieser ergeben.

Um von diesem unseren Blickfeld nur eines zunächst einfach herauszugreifen: Was Baeumler zur Erfassung des Wesens der Romantik über Görres und seine geistesgeschichtliche Stellung zu sagen hat und weiß, darauf wird eine Rezension in einer »Münchener« und einer »Theologischen Zeitschrift« nachdrücklich hinzuweisen als besondere Pflicht empfinden.

Es hat einmal jemand gesagt, mit Humor und nicht unrecht: Das Fegefeuer des Görres bestehe darin, daß er im Licht der ewigen Ideen die Entwicklung der nach ihm benannten Görres-Gesellschaft schauen müsse. In der Tat, wo auf strenge Wissenschaft gehalten wird, da kommt man mit einer Gestalt wie Görres nicht recht zuwege; er gilt als historische Größe und so als Gegenstand historischer Forschung, und man freut sich des wortgewaltigen Kämpfers gegen die Tyrannei Napoleons und später gegen die Übergriffe preußischer Kirchenpolitik im Kölner Kirchenstreit, und man hat im literaturgeschichtlichen Gedächtnis den Mitherausgeber »der teutschen Volksbücher« neben Arnim und Brentano in der Heidelberger Romantik. Und der reiche Ertrag der bisherigen Görres-Forschung, gerade auch innerhalb der Görres-Gesellschaft, soll nicht verkleinert werden. Was aber im Verein mit dieser Görres-Forschung Baeumlers Ausführungen über »Josef Görres und die Entdeckung des Mythus« und über »Görres und die Vergangenheit« nun endlich herbeiführen sollten, das wäre Görres als lebendige Größe in unseren philosophischen und theologischen Vorlesungen für die Auseinandersetzung mit dem Mythos. Welche neue und fruchtbare Note wüßten wir denn dem Problemkreis der »Entmythologisierung« zu geben! Wenn diese dann doch nur befriedigend verstanden und gewertet werden von einem Begriff der »Tiefe« des Mythos, wie aber die »Tiefe« des Mythos in Görres geradezu ihren ersten großen Entdecker in der Neuzeit hat. Hand aufs Herz: wer von uns katholischen Theologen und Philosophen spricht von Görres, und zwar nicht nur am Rande, wenn wir vom Mythos reden? Aber bleiben wir katholischen Theologen und Philosophen gerade so der Wissenschaft vom Mythos nicht das Wort schuldig, das die anderen am ehesten von uns hören sollten?

Die »Tiefe« gilt Baeumler als eine, wenn nicht als die Hauptqualität des Mythos; die »Tiefe« des Mythos entspricht nämlich der »Wahrheit« der Wissenschaft: die Wahrheit des Mythos ist seine Tiefe. Hören wir Baeumler selbst(90): »Etwas kann wahr sein, auch wenn es nicht bewiesen und ›belegt‹ ist. Es gibt ein Kriterium der Wahrheit, das niemals übersehen werden darf: die Tiefe. Was wirklich tief ist, ist auch wahr (zu beachten: Baeumler macht doch auch wieder die Wahrheit zum Kriterium der ›wirklichen‹ Tiefe; lesen wir also einfach: Was wahrhaft tief ist, ist auch wahr!). Auf die Geschichte darf dieser Satz natürlich keine Anwendung finden; das wäre das Ende der Geschichte als Wissenschaft. Wo gilt er aber dann? – Er gilt in der Philosophie und in der Mythologie. Mit dieser Feststellung ist die Mythologie (zugleich mit der Philosophie) grundsätzlich von der Wissenschaft geschieden; aber sie ist nicht der Willkür überantwortet – nicht mehr wenigstens als die Philosophie. Das Kriterium der Tiefe ist für die Philosophie das letzte Kriterium; für die Mythologie ist es das letzte und einzige. Wer in mythologischen Dingen das Kriterium der Tiefe nicht anerkennt, muß auf mythologische Deutung Verzicht tun (das stimmt schon – Frage: Ist Tiefe das letzte und einzige Kriterium, oder muß die Tiefe noch eine Qualität haben, nämlich ›wirkliche‹ Tiefe sein, wie Baeumler sagt; und was ist dann das Kriterium der ›Wirklichkeit‹ der mythischen und mythologischen Tiefe, nicht doch etwa die Wahrheit?). Hier versagt selbst der Grundsatz der Wahrscheinlichkeit: nicht einmal Wahrscheinlichkeiten gibt es bei der Mythendeutung. Man wagt alles, wenn man einen Mythus interpretiert. Und doch gibt es einen feinen, untrüglichen (?) Regulator – er ist untrüglicher als die historische Kritik – das Gefühl für die Tiefe (allerdings, ohne das Gefühl für die Tiefe gibt es keine Mythendeutung, übrigens auch keine Geschichtsdeutung – aber eine unerläßliche Vorbedingung ist noch keine ausreichende Bedingung!). Der Mythus reicht in die Urzeit nicht nur, sondern auch in die Urgründe der Menschenseele (also Tiefe nach Baeumlers Begriff nicht nur in formal-qualitativer, sondern auch und zuerst in materialer Bedeutung, so wie

der Psalmist und Heraklit und Augustin von ›Tiefe‹, und gerade von Tiefe der Menschenseele sprechen). Wer in diese Gründe einen Blick getan hat, der hat auch etwas vom Mythus gesehen. In diesem Sinne nennen wir das einzige Kriterium mythologischer Deutung die Tiefe. – Das allgemeinste Kennzeichen der mythologischen Einstellung ist, daß sie die Mythen ernst nimmt, daß sie sich nicht bei den Hypothesen einer »mythenbildenden« Phantasie und dergleichen beruhigt, sondern im Mythus das Erzeugnis einer Vorzeit ehrt, die ihre eigene Wahrheit und ihr eigenes Dasein hat.«

Ich habe so ausführlich zitiert; denn diese Sätze bilden m. E. die philosophische Schlüsselstelle in Baeumlers Einleitung, und sie geben mancherlei anzumerken und zu bedenken, wie das auch bereits, sozusagen in Interlinear-Glossen, von mir besorgt wurde. Drei Kategorien, nämlich Tiefe, Wahrheit und Ernst werden hier von Baeumler ineinandergeflochten in einer voraussetzungsvollen Selbstverständlichkeit, die weder sachlich noch geschichtlich so unbeschwert vorgesetzt und genossen werden kann. Was die Kategorie des Ernstes betrifft, so verdient es gewiß Erwähnung und Auseinandersetzung, daß ein antiker Denker von so tiefem Gefühl für den Mythos und seine Tiefe wie Platon im Phaidros (gegen Schluß), wohlgemerkt im Phaidros mit seinem Seelenmythos, die Rollen zwischen Ernst und Spiel anders verteilt als Baeumler: Platon sieht in der Mythologie »das schöne Spiel mit dem Mythos« und in der Philosophie dagegen »den großen Ernst der Dialektik«. Und in Heraklits Dionysos-Spruch steht der große Ernst, die Tiefe der philosophischen, ontologischen Interpretation des Mythos gegen das »schamlose Werk und Treiben« eines mythischen Mysterienumzugs. Und im Apollon-Spruch des ersten großen Metaphysikers heißt es, daß der Gott uns in den Sehersprüchen nicht offen, freilich auch nicht versteckend, sondern in Zeichen redet, in Zeichen, die gedeutet werden sollen; und es kann kein Zweifel sein, daß die letzte Interpretation auf Wahrheit hin für Heraklit im Logos der Philosophie liegt. Dabei ist der dunkle Ephesier der antike Denker, der die Kategorie der Tiefe erstmalig sozusagen anmeldet, freilich bezeichnenderweise als Tiefe des Logos: »Der Seele Grenzen kannst du schreitend nicht ausfinden, wandertest du auch jegliche Straße ab; so tiefen Logos hat sie.« Und Platon vollzieht in Sachen des Verhältnisses von Mythologie und Philosophie das Grundvermächtnis solcher Vorgänger wie Heraklit und Parmenides: die »Offenbarung«, d.h. die Entschleierung der Wahrheit des Mythos, meinetwegen in solchem Fall einmal auch mit einem Heideggerschen Ausdruck, die »Entbergung« der Wahrheit geschieht durch den Logos, den philosophischen, dialektischen, ontologischen Logos. Und sind die genannten antiken Denker nicht doch in größerer Nähe zum Mythos gewesen, als es die späteren und die neuzeitlichen Philosophen waren und sind! Ging es nicht auch damals um die Rettung des Mythos, seiner Tiefe, aber seiner Tiefe durch die Wahrheit wie seiner Wahrheit durch die Tiefe, aber jener Tiefe des Mythos, die sich in der Tiefe des Logos offenbart! Ich wundere mich, daß ein dem hellenischen Denken so aufgeschlossener Philosoph wie Baeumler hier nicht tiefer ausgeholt und es über die Behauptung seiner Meinung hinaus nicht zu einer Auseinandersetzung zwischen den Meinungen hat kommen lassen.

Doch soll diese – allerdings grundsätzliche Kritik an Baeumlers Wahrheitsbegriff nicht seinen Hinweis auf die Tiefendimension der Wahrheit abschwächen. Eine Bewahrheitung eines Mythos, die seiner Tiefe und dem Tiefengrund der Menschenseele nicht gerecht wird, bleibt an der Oberfläche und verfehlt die dem Mythos eigene Wahrheit; denn diese ist gerade nicht die äußere Tatsachenwahrheit oder historische vérité de fait, freilich auch nicht bloß die innere Vernunftwahrheit oder spekulative vérité de raison, sondern die tiefverborgene Wahrheit der »Mütter« des Seins und so die Wahrheit des »Gefühls« als einer vor-urteilenden Anschauung, die aus einer ursprünglichen, vorgegebenen Einheit von Herz und Verstand erwächst. Es gibt kein Urteil ohne Vorurteil; aber es sollte auch kein Vorurteil ohne Urteil geben, und zwar nicht ohne Urteil auch über das Vorurteil, über die Wahrheitsqualität des Vorurteils. In diesem Sinne gibt es auch keinen Logos, ohne Mythos, aber es sollte auch keinen Mythos ohne Logos geben, und zwar nicht ohne Logos auch über den Mythos, über den Logos im Mythos.

Es ist die bedeutende Tat Bachofens, wie kein anderer »Mythologe« der Tiefe des Mythos und dem Mythos der Tiefe nachgeforscht zu haben. Hatten die Klassiker, an der Spitze Winckelmann, das Altertum zur »klassischen« Antike umgeschaffen aus dem Blickwinkel des Mannes und Mannestums, der Form und des Apollinischen, des Logos der lichten Höhe, so schufen die Romantiker, über ihnen allen Bachofen, das »romantische« Bild des Altertums aus dem Blickwinkel der Weiblichkeit und Mütterlichkeit, des Chtonischen und Dionysischen, der Nacht und des Todes, des Symbols und Mythos der dunklen Tiefe. So wurde deutlich gemacht, was die Klassiker an der Antike übersahen und aus ihrem Blickwinkel übersehen mußten, obwohl das Parzenlied in Goethes Iphigenie und auch Schillers Nänie offenbaren, daß diese Klassiker die Nachtseite und den erdhaften Unter- und Abgrund der olympischen Welt nicht ganz übersahen – der eigentliche Sünder sozusagen ist hier Hölderlin, wie beispielhaft sein Schicksalslied weist.

Der Mythos der mütterlichen Tiefe gestaltet sich bei Bachofen zu einer Metaphysik oder vielmehr Mythologie der Geschlechter, die ein besonderes Interesse des Theologen finden dürfte. Sowohl das Mannestum wie das Frauentum verwirklichen sich in drei Grundgestalten oder auch letzterdings in zwei Grundgestalten, da der Schnitt zwischen der ersten und zweiten Grundgestalt mehr einschneidet als der zwischen der zweiten und dritten. Dem aphroditisch-hetärischen Weib und der amazonisch-männlichen (auch mannverfallenen) Jungfrau (und Kampfmaid) und der demetrisch-mütterlichen Frau als Gattin, Gebärerin, Pflegerin und Beweinerin entsprechen der tyrannisch-herrschsüchtige und der dionysisch-weibische (auch weibverfallene) und der apollinisch-väterliche Mann. Dabei erblickt Bachofen, der vor seinem freien Forscher- und Schriftstellertum schweizerischer Professor der Rechtsgeschichte war, die apollonische Gestalt des lichten Mannes- und Vatertums gerade auch im Römischen Recht ausgedrückt und findet dafür den Juristen und Rechtsphilosophen aufmerken machende Worte: dem Mythologen und Romantiker des Mutterrechts bedeutet das Römische Recht Vaterrecht, das als solches keineswegs gegenüber einem Mutterrecht abgewertet erscheint.

Meine leider durchaus fragmentarische Anzeige schließe ich mit Baeumlers Worten (93): »Denkbar wäre es wohl, daß man auch von Görres oder von Schelling her den Zugang zur mythischen Vorwelt gewänne. Besessen hat ihn die ganze Romantik. Aber die Geschichte der mythologischen Forschung selber gibt den Beweis, daß der bloße subjektive Besitz eines solchen Zugangs nicht genügt: den Ahnungen von Görres und den Formulierungen von Schelling zum Trotz ist der große Gedanke der Romantik von einer mythischen Urzeit unwirksam geblieben, und er wäre es wohl heute noch, läge nicht in Bachofens Werk eine Ausführung dieses Gedankens vor uns da, die seine Fruchtbarkeit und Tiefe den Nachgeborenen erst eröffnet. Der mythologische Gesichtspunkt, den Schelling wohl überlegen zu formulieren, durch eigene Arbeiten aber nicht zu erfüllen wußte, wurde in Bachofen lebendig und fruchtbar. In Bachofen erschließt sich die stumme Tiefe des mythologischen Grundgedankens der Romantik. Darauf beruht Bachofens geschichtliche Bedeutung.« Fügen wir hinzu: auch seine Bedeutung für die Theologie der Gegenwart. Und so haben wir Grund, dem Verlag und den Herausgebern zu danken für die handliche und doch umfassende und zuverlässige Bachofen-Auswahl oder vielmehr Bachofen-Ausgabe, der wir um des Mannes und Werkes, aber noch mehr um der Sache selbst willen viele Leser wünschen, namentlich aus den Reihen der Philosophen und Theologen.

Das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus als »natürliche Mystik«*

Von Wilhelm Keilbach, München

Ein Erlebnisbericht als Hinführung

Die Teilnahme am Neunten Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Tokio (vom 27. August bis 9. September 1958) führte mich auf einer mehrtägigen, hervorragend organisierten Studienfahrt unter anderem auch in die Zen-Klöster Engakuji in Kamakura und Myoshinji in Kyoto. In beiden Fällen hatte ich Gelegenheit, die Meditationshalle[1]) zu besuchen und die Mönche in der Übung des *Zazen*, d.h. der Meditation im Hocksitz mit untergeschlagenen Beinen zu sehen. Durch die Übung des *Zazen* soll die Erleuchtung, das sog. *Satori*,

*) Aus Anlaß der Neuerscheinung: H. Dumoulin, *Zen.* Geschichte und Gestalt. Mit 16 Tafeln. (Sammlung Dalp, Bd. 87.) Bern, Francke, 1959. Kl.-8°, 332 S. – Ln. DM 14,40.

[1]) »Die Meditationshalle oder Zendō, wie sie in Japan genannt wird, ist ein rechteckiges Gebäude, dessen Größe sich nach der Zahl der Mönche richtet. Das Zendō zu Engakuji in Kamakura ist ungefähr 11 auf 20 Meter groß und faßt 30 bis 40 Mönche. Der Raum für jeden einzelnen Mönch ist ein Tatami, eine Matte von 1 auf 2 Meter, auf der er sitzt, meditiert und schläft. Das Bettzeug für jeden besteht sommers wie winters lediglich aus einer breiten wattierten Steppdecke in der Größe von 1,5 auf 2 Meter. Für gewöhnlich hat er kein Kissen, wenn es ihm nicht zeitweilig aus eigenem Besitz zugestanden wird. Sein Besitz ist aber fast gleich Null. Er besteht aus einem Kesa (kasāya) und Koromo (Mönchsgewänder), einigen wenigen Büchern, einem Rasierapparat und einem Satz Schalen, was in einem Kästchen aus Papiermaché von 40×30×10,5 cm Größe aufbewahrt wird. Auf der Wanderschaft wird dieses Kästchen auf der Brust getragen und ist am Nacken mit einer breiten Binde befestigt. So führt der Mönch seine ganzen Habe mit sich.« D. T. Suzuki, *Die große Befreiung.* Einführung in den Zen-Buddhismus. Zürich und Stuttgart ²1958, 166–167.

erreicht werden. Das *Satori* wiederum als das Erlebnis der Erleuchtung bildet den Kern des Zen (= denken und üben, bzw. durch Übung das Denken auf einen Gegenstand konzentrieren, bzw. im Denken ruhen, bzw. Versenkung). Der Zen-Buddhismus, auch Zensekte genannt, der die Übung des *Zazen* als seine Hauptaufgabe betrachtet, kam bereits im 7. Jh. n. Chr. von China nach Japan, doch wird erst Eisai (12. Jh.) als der eigentliche Gründer des japanischen Zen angesehen. Heute gibt es in Japan 24 Zensekten mit etwa 9 Millionen Anhängern.

Der italienische Hochschuldozent Fosco Maraini, der über acht Jahre in Japan gelebt hat, nennt das Zen »heiligen Wahnsinn«, rühmt aber zu gleicher Zeit die große Bedeutung, »welche die Lehre und das nach den Grundsätzen des Zen geordnete Leben der Mönche für die Entwicklung der japanischen Ästhetik auf allen Gebieten gehabt haben, von der Malerei bis zur Keramik, vom Gartenbau bis zur Dichtung, vom Theater bis zur Presse, vom Tanz bis zum Kino«[2]. In seinem neuen Buch über Geschichte und Gestalt dieser Religionsform betont H. Dumoulin ebenfalls die Vielseitigkeit des Zen, »das der Religion, Psychologie, Metaphysik, Kultur und Mystik angehört«, doch begnügt er sich nicht mit einer schriftstellerisch-journalistischen Kennzeichnung (»heiliger Wahnsinn«), sondern ringt in wissenschaftlicher Strenge um eine sachgerechte Deutung dieses komplexen Phänomens. Dumoulin bezeichnet seine Deutung als »natürliche Mystik« und glaubt sagen zu dürfen, das Zen sei Mystik, »aber nicht in Weltflucht und Passivität, sondern in dynamischem Aufbruch der Tiefenschichten der Seele zu bedeutenden Werken befähigend«[3].

Es war sehr aufschlußreich, einmal an Ort und Stelle mit dem Zen in Berührung zu kommen. Besonders beeindruckt war ich von dem Bild, das sich mir in der Meditationshalle von Myoshinji darbot: vierzehn Mönche im Hocksitz mit untergeschlagenen Beinen, unbeweglich, wie der Außenwelt abgestorben und in sich versunken, in Reih und Glied auf erhöhtem Podium. An dem einen Ende der Leiter oder Meister, neben ihm brennender Weihrauch (Weihrauchmesser) in der Rolle der Sanduhr. Zwei Wächter, ebenfalls Mönche, schritten immer wieder auf und ab, sozusagen wie eine militärische Wache, offensichtlich mit der Aufgabe betraut, die Meditierenden zu »bewachen«. Welchen Sinn diese »Bewachung« hat, sollte sich bald herausstellen. Die Wächter waren mit einem langen »Stock« ausgerüstet; dieser hatte infolge seiner schwertähnlichen Fläche eher die Form eines Brettes. Von vorn gehalten, auf der Schulter aufliegend, erinnerte dieser »Stock« an das Gewehr wachhabender Soldaten. Es kam zu Stockhieben. Das spielte sich folgendermaßen ab. Einer der Wächter blieb plötzlich vor einem der meditierenden Mönche stehen, als wäre etwas vorgefallen. In sichtbarer Eile erfolgte eine rituelle Verbeugung, von beiden sorgfältig ausgeführt. Darauf beugte sich der Mönch im Hocksitz nach vorn, wandte den Kopf leicht nach rechts und empfing nacheinander zwei wuchtige Stockhiebe auf die linke Schulter- und Rückengegend. Darauf wandte er den Kopf nach links, um die rechte Schulter- und Rückengegend für die zwei weiteren Stockhiebe hinzuhalten. Letztere waren nicht weniger wuchtig. Der Fall endete mit einer rituellen Verbeugung, die genau so korrekt ausgeführt wurde, wie zu Beginn, – und es ging weiter als wäre nichts geschehen.

Zwar war mir aus dem Schrifttum bekannt, daß Stockhiebe und Anbrüllen in den Zen-Sekten eine große Rolle spielen. Aber die Wirklichkeit übertraf meine Vorstellungen weit. Der Eindruck war unheimlich. In meiner Begleitung befand sich ein junger Japaner, der mir versicherte, er habe über drei Jahre das *Zazen* geübt. Er habe nach der »Erleuchtung« gestrebt, sie aber nicht erreicht; jetzt lebe er wieder in der Welt. Was die »Erleuchtung« ist, konnte er freilich nicht sagen; sie sei eben ein unaussprechliches Erlebnis. Zwar strebe man durch die Meditation nach ihr, doch sei ihr Eintreten durchaus unberechenbar. Sie könne eintreten, wenn man geprügelt oder angebrüllt wird, oder wann immer. Das Streben nach ihr erleichtere ihr Eintreten, garantiere aber nicht ihr Kommen. Daß ich so viel darüber wissen wollte, erregte eher Verwunderung als Verständnis, und daß mich die Szene der Stockhiebe so unangenehm berührt hatte, wirkte, wie mir schien, recht befremdend. Noch in unmittelbarer Nähe der Meditationshalle wandte ich mich an Prof. Hisamatsu (Kyoto), der als einer der zuständigsten Fachleute einen Vortrag über das Zen gehalten hatte, und fragte nach Anlaß und Sinn der Stockhiebe im konkreten Fall, dessen Augenzeuge ich war. Die Antwort war zwar aufschlußreich, aber sie ließ das Wesentliche offen. Im Grunde genommen hätten die Stockhiebe der Entspannung gedient. Entweder deshalb, weil der Wächter die Gefahr einer »Erstarrung« gemerkt bzw. befürchtet hatte, oder aber darum, weil der Meditierende selber etwas vom Anzug dieser Gefahr vermutet und infolgedessen die Auslösung einer Spannung erbeten hatte. Aber diese Erklärungen oder Bemühungen um ein Verständnis seien viel zu rational...

Nun, was will man schon weiterfragen, wenn Stockschläge und Anbrüllen, paradoxe Handlungen und Worte als anerkannte »Hilfsmittel« auf dem Erleuchtungswege gelten!

---

[2]) F. Maraini, *Nippon.* Welten und Menschen in Japan. Zürich 1958, 268 und 272.
[3]) H. Dumoulin, *Zen.* Bern 1959, 5.

Die Frage: Satori als »natürliche Mystik«

Der Jesuitenpater Heinrich Dumoulin, ein Rheinländer, Professor an der Sophia-Universität in Tokio, unterzieht sich in seinem eingangs erwähnten Buch der Aufgabe, »den Leser in möglichst enge Berührung mit dem Zen zu bringen, aus der Geschichte seine Gestalt deutlich zu machen und seine Lebenswerte aufscheinen zu lassen» (6); so wird im Vorwort versichert. In wertender Rückschau wird der Leser das Grundanliegen des Verfassers näherhin dahin bestimmt sehen, daß eine psychologische Deutung des *Satori*, des Erlebnisses der Erleuchtung im Zen, versucht wird, und zwar im Sinne natürlicher Mystik; damit soll das Zen sowohl von der übernatürlichen Gnadenmystik als auch von den mannigfachen magischen Phänomenen der Religionsgeschichte abgegrenzt sein (280). Die Wertigkeit der natürlichen Mystik erweise sich in ihren Früchten: »Das Zen scheint dieser Probe standzuhalten« (283). Dennoch müsse die Zen-Erleuchtung in ihrer Gültigkeit als Wahrheitsnorm in Frage gestellt werden. Auch als mystische Erscheinungsform sei das Satori-Erlebnis unvollkommen (288).

Mit dieser Deutung des Zen unterscheidet sich Dumoulin vor allem vom Deutungsversuch Friedrich Heilers. Dieser habe im Banne indischer Weisheit das chinesisch-japanische Zen für eine minderwertige Form veräußerlichter quietistischer Konzentration gehalten, als eine Verfallserscheinung der buddhistischen Mystik, und diese habe er »bezeichnenderweise in der Nähe der Psychotherapie, deren Aufstieg er nicht ahnen konnte« (274), gesehen. Aber auch die von D. T. Suzuki versuchte Deutung (Satori = Einsicht in das Unbewußte) wie die von C. G. Jung vertretene Erklärung (= Erlösung des Unbewußten) oder die von H. Benoit behauptete Erkenntnis (= Integration oder Realisation des Menschen in seiner psychischen Ganzheit) werden mit guten Gründen abgelehnt.

Bevor wir Dumoulins Deutung auf ihre Haltbarkeit prüfen, sei noch auf den geschichtlichen Rahmen dessen hingewiesen, was heute als Zen angesprochen wird. Dumoulin bekennt sich grundsätzlich zu der Ansicht, daß die Zen-Mystik ein geschichtlich faßbares Phänomen ist, eine Erscheinung, deren Ursprung, Verlauf und Entwicklung aufgewiesen bzw. nachgezeichnet werden können. In diesem Sinne bemüht er sich mit Erfolg, zu zeigen, in welchem Ausmaß im Urbuddhismus und im Hînayâna-Buddhismus (Hînayâna: »Kleines Fahrzeug« zur Erlösung) »das mystische Element alles durchsetzt«, ohne daß in den hînayânistischen Versenkungsübungen eine echte Mystik anerkannt werden kann, da eine unmittelbare Beziehung zur absoluten geistigen Wirklichkeit fehlt (19–20). Erst im Mahâyâna-Buddhismus (Mahâyâna: »Großes Fahrzeug« zur Erlösung) »bricht ein Neues auf, aber der Zusammenhang mit dem Urbuddhismus bleibt bestehen« (23): das Bodhisattva-Ideal (Ausrichtung auf Erleuchtung), das Streben nach Erleuchtungsschau (29, 34, 36). Das Zen bringt »die eigentliche geistige Meditation im Buddhismus zur höchsten Entfaltung« (37). – Den geistigen Ort des Zen bestimmt Dumoulin dahingehend, daß zwar »eine Verwandtschaft des Zen mit der Tiefenpsychologie« bestehe, die Nebeneinanderstellung von Zen und Yoga aber »zur Feststellung einer wesenhaften Verschiedenheit im Geschichtsbild beider Erscheinungen« zwinge (38). Das Zen, wie es heute noch in Japan blüht, sei »ganz und gar buddhistisch« (39), »von der in China und Japan geformten Religiosität des Mahâyâna-Buddhismus geprägt« (40). Fast alle inhaltlichen Wesenszüge des Zen lassen sich in den Mahâyâna-Sutren nachweisen (56). »Die Mahâyâna-Sutren sind der geistige Ort und Mutterboden, auf dem das Zen erwuchs« (57). – Wir wollen hier die Einführung der buddhistischen Meditation wie ihre Ausbreitung und Methodisierung in China (58–140), die Verpflanzung des Zen nach Japan und seine Ausfaltung in die japanische Kultur bis herauf in die Neuzeit (141–266) nicht im einzelnen nachzeichnen. Soweit wir es beurteilen können, geht Dumoulin in diesen Fragen sehr behutsam vor und ist vor allem bemüht, der geschichtlichen Wahrheit gerecht zu werden. Er stützt sich dabei auf eine Fülle entlegener einschlägiger Literatur; ein beträchtlicher Teil davon ist japanisch.

Es bleibt zu fragen, ob das Zen als natürliche Mystik gedeutet werden kann. Dumoulin glaubt diese Frage bejahend beantworten zu können, gibt aber gleichzeitig zu erkennen, daß dieser Deutung noch manche Schwierigkeit im Wege steht. Beides, sowohl der Vorstoß zu einer Deutung des Zen im Sinne »natürlicher Mystik« als auch der Blick für das Bedenkliche einer solchen Deutung, ist ein Zeichen verantwortungsbewußter Kritik, die die Probleme weder unangetastet stehen läßt noch um der schnellen Lösung willen eigenmächtig vereinfacht. Echte Wissenschaft tut, was sie kann, und ist sich ihrer Grenzen bewußt.

»Religion« und »natürliche Mystik«

Der Darstellung Dumoulins liegen, wie sich bei genauer Lektüre ergibt, zwei Voraussetzungen zugrunde, die immer noch umstritten sind. Diese Voraussetzungen sind: zunächst ein vorwiegend geschichtlich bestimmter Begriff der Religion, dann auch eine »natürliche

Mystik«, »deren Begriff heute«, wie D. meint, »von christlichen Theologen durchwegs anerkannt wird« (281). Darauf ist näher einzugehen:

1. Zum Begriff der Religion. – Dumoulin schreibt: »In das Schema einer Religion der reinen Vernunft ließ sich der Buddhismus nicht pressen. Aber auch die christlichen Gelehrten mußten der Macht der Tatsachen weichen und den religiösen Charakter des Buddhismus anerkennen. Hatte man bislang Religion als die Beziehung des Menschen zum transzendenten persönlichen Gott oder zu göttlichen Wesen bestimmt, so mußte man, um das Phänomen des Buddhismus einschließen zu können, diesen Begriff erweitern. Heute wird der Buddhismus von der Religionswissenschaft allgemein als Religion anerkannt und wegen seiner Bedeutung in Geschichte und Gegenwart zu den großen Weltreligionen gezählt. Die religiöse Haltung des Buddhismus wird gekennzeichnet durch das Streben nach überweltlicher Erlösung« (9). Dazu die Anmerkung: »Die Kontroverse über den religiösen Charakter des Buddhismus kann als entschieden betrachtet werden« (289); verwiesen wird dafür auf F. Heiler[4]), H. v. Glasenapp[5]) und C. Regamey[6]). – Der Gedankengang ist hier folgender: Geschichtlich gesehen ist der Buddhismus ohne Zweifel eine Religion; sein religiöser Charakter äußert sich im Streben nach überweltlicher Erlösung. Es geht also nicht an, den Begriff der Religion so eng zu fassen, daß »die Beziehung des Menschen zum transzendenten persönlichen Gott oder zu göttlichen Wesen« als wesensbestimmend aufgefaßt wird.

Ich möchte demgegenüber feststellen, daß rein geschichtlich ein Kriterium dafür, was als Religion angesprochen werden kann, gar nicht zu gewinnen ist. Die Fülle der tatsächlich gegebenen Phänomene ist so mannigfaltig und in ihrer Mannigfaltigkeit so unübersichtlich, daß sie in ihrer reinen Tatsächlichkeit genommen geradezu undurchdringlich ist. Wenn wir die Formen bis zum Phalluskult und zur Tempelprostitution als im guten Glauben geübte Fruchtbarkeitsriten einordnen, werden wir vom Geschichtlichen her keinen Grund finden, diese Phänomene als pseudoreligiös zu bezeichnen bzw. als religiöse Verirrungen zu verwerfen. Auch in psychologischer Sicht wird man zugeben müssen, daß solche Erlebnisse religiösen Charakters sein können, wenn auch in negativem Sinn. Die Bewertung im Sinne des Negativen ist allerdings nicht Sache des Psychologen; denn der Umstand, daß der wahre Gott oder der vermeintliche, verkannte, falsche Gott (Götze, Idol) Erlebnisinhalt ist, ändert die Erlebnisstruktur nicht. Hier gilt Schelers Wort: »Es besteht das Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen«[7]). Erst die Phänomenologie mit ihrer Sinnfrage und die Philosophie mit ihrer Wahrheitsfrage können entscheidend dazu beitragen, Norm und Maß dafür zu gewinnen, was Religion und Nicht-Religion, was echte und unechte Religiosität, was wahre und falsche Religion ist, wobei die Frage tatsächlich ergangener Offenbarung noch gar nicht berührt wird. Beachtenswert bleiben die Worte Wilhelm Schmidts: »Ohne mich in eine eingehende Erörterung darüber einzulassen, in die ich vielleicht ein anderes Mal eintreten werde, definiere ich hier einfach die Religion als die Anerkennung eines oder mehrerer persönlicher über die irdischen und zeitlichen Verhältnisse hinausragender Wesen und das Sichabhängigfühlen von denselben«[8]). Es wird also das Personmoment in den Begriff der Religion aufgenommen. Die Begründung dafür gibt W. Schmidt an anderer Stelle[9]). Von unpersönlichen Mächten könne man sich zwar abhängig fühlen, doch sei es unmöglich, ein gegenseitiges Verhältnis mit ihnen einzugehen, da dieses von ihrer Seite aus nicht erwidert werden kann. Was nicht persönlich ist, bleibe der Menschenperson gegenüber starr und stumm. Ähnlich ist zu verstehen, was J. B. Lotz als allgemein anzuerkennende Lehre festhält: »Religion ist gleich Gottesverehrung, d.h. sie sieht Gott als Person, wie schon das Heidentum wußte und die heutige Religionsphilosophie eindringlich zeigt (Scheler). Freilich unterliegt das Gottesbild des Heidentums manchen Trübungen. Neben dem einen Gott wird oft auch personifizierten Naturkräften göttliche Verehrung erwiesen; auch unterscheidet man nicht genug zwischen der Gottheit selbst und ihrem Bild: *Abgötterei*, Götzendienst . . .«[10]). – Die gleiche Auffassung vertritt auch J. P. Steffes, wenn er, sich zur Überzeugung bekennend, näher als die Wortableitung führe zum Wesen der Religion die Analyse des religiösen Bewußtseins, ausführt: »Bei der Entfaltung des individuellen Bewußtseins im geistigen Austausch mit Umwelt und Milieu bildet sich ein eigener Bereich heraus, der dadurch charakterisiert ist, daß er von einer Reihe von Beziehungen weiß, die den Menschen passiv und aktiv mit überweltlichen Mächten verbinden,

---

[4]) *Die buddhistische Versenkung*, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, München 1918, 69f.
[5]) *Die fünf großen Religionen*, I, Düsseldorf 1952.
[6]) *Der Buddhismus Indiens*, in: *Christus und die Religionen der Erde*, hrsg. v. F. König, III, Freiburg 1951.
[7]) M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Vierte durchgesehene Auflage. Hrsg. von Maria Scheler. Bern 1954, 261.
[8]) W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*. I. Münster i.W. ²1926, 5.
[9]) W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion*. Theorien und Tatsachen. Münster i.W. 1930, 4.
[10]) J. B. Lotz in: W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg ⁶1957, 260.

und der mit dem Namen Religion oder einem verwandten Terminus belegt wird. Die hier obwaltenden Relationen beruhen auf der Überzeugung des Menschen, daß er von überweltlichen Mächten abhängig und darum ihnen gegenüber zu Verehrung und Dienst verpflichtet ist, derart, daß sein Heil und Unheil dadurch bedingt wird«[11]). Welchen Sinn hätten Verehrung und Dienst, wenn das Überweltliche nicht als personhaft gedacht würde? Steffes sieht sehr wohl die Schwierigkeiten bzw. Unstimmigkeiten, die sich auf die geschichtliche Wirklichkeit der Religion beziehen, sofern man das »Göttliche« als das Objekt der Religion genauer zu bestimmen sucht. »Einmal erscheint das ›Göttliche‹ als weltüberlegene, jenseitige Größe, sei es als personale Geistesmacht, sei es als unpersönliche und urgründige Einheit; oder als innerweltliche Potenz, sei es als kosmischer Urgrund, der in den sichtbaren Dingen sich verkörpert und verwirklicht, aus ihnen und durch sie wirkt, in ihrer Gesamtheit oder bloß in einzelnen Erscheinungen und sich als eine Erhöhung und Verklärung des alltäglich Irdischen darbietet, etwa in der Vielgestalt von Göttern und göttlichen Kräften; oder endlich als mystische Gegebenheit im Seelengrunde, einerlei, ob diese göttliche Gestalt annimmt, oder ob sie die Seele und deren Welt in der Gestaltlosigkeit versinken läßt . . . Das einzige, das allen diesen Bestimmungen des Göttlichen gemeinsam ist, kommt darin zum Ausdruck, daß es sich von allem Menschlichen und Weltlichen in dessen alltäglicher Gestalt mehr oder minder abhebt und mit diesem daher nie einfach gleichgesetzt werden darf«[12]). Demnach wäre nur die Verschiedenheit von »Welt« und »Göttlichem« wichtig, nicht auch die Personhaftigkeit des »Göttlichen«. Bedenkt man aber, daß die geschichtlichen Erscheinungsformen nach Steffes nicht ohne weiteres das Wesen der Sache erkennen lassen, so daß auf die Intentionen dieser Erscheinungsformen zu achten ist, und daß das Wesen geistiger Dinge »nur in der Höhe, nicht in den Niederungen« rein aufleuchtet, und daß schließlich eine Religion um so höher steht, »je mehr sie die Unzulänglichkeit der irdisch-empirischen Welt in ihrer seinsmäßigen Konstitution erfaßt, je tiefer ihr der Unterschied und Abstand zur göttlichen Welt erscheint, je reiner sie letztere als vollkommenen personalen Urgrund aller Wirklichkeit, aller Werthaftigkeit und aller Heilsgewinnung glaubt« – bedenkt man das alles, so sieht man, daß diese Gedanken ebenfalls in die Richtung des Personhaften des »Göttlichen« im Begriff der Religion weisen[13]).

Richtiger als zu sagen, man habe den Begriff der Religion erweitern müssen, um das Phänomen des Buddhismus noch miteinschließen zu können, dürfte demnach die Feststellung sein, die genauere Erforschung des Buddhismus in Geschichte und Gegenwart habe gezeigt, daß sich das Phänomen des Buddhismus seiner Intention nach in den das Personhafte miteinschließenden Begriff der Religion einfügen läßt. – Vielleicht ist diese Frage zu sehr belastet vom Streit darüber, ob der in Asien weit verbreitete Buddhismus als Beweis für die Existenz religionsloser Völker gelten könne. Dazu einige Antworten, die vom Geschichtlichen ausgehen. W. Gundert schreibt: »Der Buddha, auf dem götterreichen Boden Indiens stehend, begnügt sich mit dem Darma, dem großen Gesetz, das ihm in der Stunde der Erleuchtung aufgegangen ist, und mit dem Ende, auf welches es hinzielt, dem Nirvana. Genüge es an dieser Stelle, zu versichern, daß die bewußte Zurückhaltung des Buddha in diesem Punkt mit dem, was wir Gottlosigkeit nennen, nicht das geringste zu tun hat«[14]). Oder nach A. Anwander: Buddha »paßte sich den religiösen Vorstellungen seiner Umwelt an und hat nie und nirgends gegen den Götterglauben polemisiert . . . Das mystische Nirvana hatte für ihn etwas Religiöses. Nur eben: es fehlte ihm der religiöse Zentralgedanke«[15]). H. Ringgren und A. v. Ström sprechen zwar auch vom »atheistischen (oder polytheistischen) Buddhismus«, beziehen aber schließlich einen eindeutigen Standpunkt: »Handelt es sich hier um Religion? Es ist ganz klar, daß der historische Buddhismus in seinen verschiedenen Formen zu den Religionen gehört. Es ist jedoch ebenso deutlich, daß die eigene Anschauung des Buddha (insofern der Charakter der Quellen sie erkennen läßt) nicht als eine Religion bezeichnet werden kann. Wir finden bei ihm keine Götter, keinen Glauben, keinen Kult. Der Buddha will nicht die Menschen lehren, vor dem Dasein und den es bestimmenden Mächten oder Kräften demütig dazustehen, sondern es mittels einer besonderen Technik selbst zu beherrschen oder sogar auszulöschen. Humphreys sagt auch ausdrücklich: die Lehre des Buddha ist ›keine Religion, sondern eher eine geistige Philosophie, deren Einstellung zum Leben ebenso kühl und objektiv ist wie die des modernen Wissenschaftlers‹. – Aber auch die Bezeichnung Philosophie vermittelt keine richtige Vorstellung von der Anschauung und der Methode des Buddha . . .«[16]).

[11]) J. P. Steffes in: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, hrsg. von Franz König, Freiburg 1956, 704.
[12]) J. P. Steffes, *Glaubensbegründung*. Christlicher Gottesglaube in Grundlegung und Abwehr. Hrsg. von L. Deimel. Bd. I. Mainz 1958, 116–117.
[13]) J. P. Steffes, *Glaubensbegründung*. I, 118–120.
[14]) W. Gundert, *Der Buddhismus*, in: *Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit*. Stuttgart 1954, 49.
[15]) A. Anwander, *Die Religionen der Menschheit*. Freiburg ²1949, 220.
[16]) H. Ringgren – A. v. Ström, *Die Religionen der Völker*. Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte. Stuttgart 1959, 16 und 273.

2. Wenden wir uns der weiteren Frage zu, ob und in welchem Sinn das Satori-Erlebnis als natürliche Mystik aufgefaßt werden kann.

Es wäre zu wenig, wollten wir nur einfach von »Zen-Mystik« sprechen und das Satori als »Einheit von Tod und Leben«, als »Einheit mit dem Göttlichen in der Tiefe des Seins« umschreiben, wie das bei H. Schlötermann geschieht, wenn auch mit dem Hinweis, man wolle sich »keiner Richtung verschreiben, sondern darstellen und zu erkennen versuchen«[17]). Dumoulins Standpunkt können wir folgendermaßen wiedergeben:

Was man »Zen-Mystik« nennt, wurzelt in der pantheistischen oder kosmotheistischen Metaphysik der Mahâyâna-Sutren (269). Suzukis These vom Zen als »lauterer Mystik und allen Kategorien entrücktem Paradox« (267), diese These »von der Metaphysiklosigkeit des Zen« (269), werde durch das geschichtliche Material widerlegt. – »Das Erlebnis des Zen, in der philosophischen Sprache auch die ›erworbene Erleuchtung‹ genannt, läßt im Bewußtsein die ›zuständliche Erleuchtung‹ aufblitzen, die nichts anderes ist als die allen Lebewesen innewohnende Buddha-Natur oder der kosmische Buddha-Leib« (269). – Das Zen ist völlig eingebettet in die buddhistische Religion (269). »Das Zen begriff sich als das echteste und lauterste Dharma, die beste Form des Buddhismus, doch fügte es sich in die Familie der buddhistischen Sekten ein und betrachtete seinen Erleuchtungsweg als eines der möglichen Mittel zur Erlösung« (270). – Seinem Wesen nach faltet sich das Zen aus in Kultur und Kunst, »doch ist der Kern des Zen das Erlebnis der Erleuchtung, das sogenannte Satori« (270). – Als Merkmale dieses Erlebens lassen sich feststellen: Plötzlichkeit, überwältigende innere Erfahrung, ekstatischer Zustand, Exaltationsstimmung höchster Lust, durchbrochener Bewußtseinslauf, stillgelegte Sinnestätigkeit, gesammelter Geist in Klarheit und Stille, wie eine Erlösung des Selbst aus eigener innerer Kraft (271–274).

Was die psychologische (erlebnismäßige) Seite des Satori betrifft, nimmt Dumoulin mit überzeugenden Gründen gegen Heiler, Suzuki, Jung und Benoit Stellung. – Heiler hielt das Zen für eine Verfallserscheinung buddhistischer Mystik, für eine minderwertige Form veräußerlichter quietistischer Konzentration, als wäre die zeitweilige Gedanken- und Gefühllosigkeit im Zazen ein »nervenstärkendes, psychotherapeutisches Mittel« (274). Diese Deutung werde dem heutigen Stand der Forschung nicht gerecht. – Suzuki beschreibt das Satori in Anlehnung an die von James festgestellten Merkmale des mystischen Zustandes. Acht Merkmale will Suzuki festgestellt haben: Irrationalität, intuitive Einsicht, autoritativer Charakter, Bejahung, Sinn für das Drüben, unpersönliche Färbung, Exaltationsgefühl, Augenblicklichkeit. Nach Suzuki sticht das Merkmal der »unpersönlichen Färbung« besonders hervor; darin sei vor allem der Unterschied zwischen dem Satori und der christlichen Mystik, die Suzuki infolge der Verwechslung von »persönlich« und »sexuell« verkennt, gegeben. Zwar habe Suzuki unter James' Einfluß die Begriffe des Unterbewußtseins und des Subliminalen herangezogen, um die auf die Erleuchtung hinsteuernde treibende Kraft begrifflich zu fixieren, doch würden Worte und Erlebnisberichte mancher Zen-Meister unverkennbar in die Richtung des »Unterbewußtseins«, des Aufplatzens einer unbekannten Tiefenschicht in der Seele weisen, so daß die Tiefenpsychologie hier mit Recht angerufen werde. Nennt Suzuki das Satori »eine Einsicht in das Unbewußte«, so charakterisiert C. G. Jung den gleichen Befund als »Erlösung des Unbewußten« und Benoit als »Integration oder Realisation des Menschen in seiner psychischen Ganzheit«. Dumoulin scheint grundsätzlich damit einverstanden zu sein, daß die psychische Aufhellung des Satori vom »Unbewußten« her erfolgen kann, betont aber, daß die im Satori vorliegende Erfahrung »über das bloß Psychische hinausweist« (278). Das Wesen der in der Zen-Mystik gegebenen Erfahrung sei »eine religiöse unmittelbare Wirklichkeitserfahrung oder seelische Berührung des absoluten Seins« (280), – »natürliche Mystik« im Gegenteil sowohl zu Gnadenmystik als auch zu Magie. »Wo der außergewöhnliche Zustand durch unnatürliche körperliche oder seelische Methoden erzwungen wird«, gehe es nicht um Mystik, sondern um Magie. »Der Strom des echten starken Lebens fließt innerhalb der Grenzen der natürlichen psychischen Gesetze« (282). Die Deutung Jungs mache zu sehr den Eindruck eines künstlich erzwungenen seelischen Explosionsvorgangs. Das geschichtliche Material enthalte »genug Merkwürdiges und Verzerrtes, bisweilen auch Krankhaftes und Unnatürliches« (282), so daß nicht selten die Grenze der Magie gestreift wird. »Dennoch dürfte das Zen als religiös-mystische Erscheinung nicht der Magie, sondern dem Gebiet der natürlichen Mystik zuzuweisen sein« (282). – Die Wirkungen des Satori scheinen positiv zu sein, wenn es auch sittliche Verirrungen in vielen Zen-Klöstern zu verschiedenen Zeiten gegeben hat (284). – Ist das Satori ein »unmittelbares Erfassen der geistigen Wirklichkeit« (284)? Dies mache das Wesen der Mystik aus, doch »die psychologischen Erlebnisbeschreibungen geben hier kaum sichere Auskunft, sie zeigen weniger eine neue Erkenntnis als vielmehr einen seelischen Exaltationszustand an, bei dem das Gefühl überwiegt« (284). »Nur die Geistigkeit und der Absolutheitscharakter der Erfahrung lassen sich mit Sicher-

[17]) H. Schlötermann, *Mystik in den Religionen der Völker*. München/Basel 1958, 49–55 und 7.

heit aussagen« (285), die Erlebnisbeschreibungen des Satori bleiben aber die Auskunft darüber schuldig, ob »die Seele, die in der Erleuchtung ihre eigene Geistigkeit erfährt, auf dem Grunde ihrer Geistsubstanz Gottes ewigen Schöpfergeist gewahrt« (285). Nur soviel sei sicher, daß die Seele in ihrem geistigen Selbst an den absoluten Seinsbereich zu rühren glaubt, was die Zen-Jünger monistisch (pantheistisch bzw. theopanistisch) auslegen, allerdings nicht unter dem Zwang der Erfahrung, sondern als Ausfluß der Lehre (gemäß der Mahâyâna-Philosophie). Dazu aber meint Dumoulin: »Die Erfahrung läßt lediglich in der Berührung des geistigen Selbst die absolute Sphäre ins Bewußtsein treten, sie ist grundsätzlich zum Theismus hin offen« (286, von mir gesperrt). Es drückt sich eine »nach Transzendenz strebende Gläubigkeit« aus (286).

Ich möchte letzteren Gedanken zunächst nur zu dem Zweck aufgreifen, um aufmerksam zu machen, wie hier, wenn das Zen als »natürliche Mystik« gerettet werden soll, Dumoulin gezwungen ist, die Intention bzw. den Sinn der in verschiedenen Erlebnis- und Lehrberichten niedergelegten Erfahrung in Anspruch zu nehmen. Es ist also das gleiche Vorgehen, das im Falle der Bestimmung des Begriffs »Religion« anzuwenden wäre, wo nicht eine »Erweiterung« anzustreben, sondern lediglich auf die Herausstellung der der gegebenen Wirklichkeit zugrunde liegenden Intention zu achten ist.

Was die Beurteilung der Zen-Mystik als »natürlicher Mystik« betrifft, sieht Dumoulin sehr richtig, daß die Psychologie (auch die Tiefenspsychologie) lediglich feststellen kann, was sich in der Seele abspielt, wenn sie das Satori erlebt. Die Psychologie als empirische Wissenschaft (Jung würde sagen: die naturwissenschaftliche Psychologie) kann wahrhaftig nur die »spezifische Art der Bewußtseinsveränderung und die Wirkweise der seelischen Mechanismen» (278) im Erleuchtungs-Erlebnis aufzeigen, nicht aber auch ein Werturteil über dieses Erlebnis selbst geben. Anders ausgedrückt: Wenn das Satori eintritt, ereignet sich in der Seele bzw. vollzieht die Seele das und das. Mehr wollen Jung und Benoit wohl auch nicht sagen, obwohl ihre Aussagen hin und wieder die Form von Wert- bzw. Wahrheitsurteilen tragen, also theoretische Deutungen zu sein scheinen. In diesem Sinne ist es recht, daß ihnen die begangene Grenzüberschreitung ins Gewissen gerufen wird. Hierher gehört auch, was Dumoulin in einer Anmerkung (S. 314, Anm. 28) eindringlich hervorhebt, daß nämlich auf der Grundlage der von Karl Girgensohn und Werner Gruehn so erfolgreich vertretenen empirischen Forschungsmethode »Umfragen und Experimente angestellt werden« müßten, was »in Japan wahrscheinlich mit Erfolg geschehen könnte«. Dabei wäre auch näher zu unterscheiden zwischen »magischen« und »parapsychischen« Erscheinungen; vorläufig scheint Dumoulin »die magischen oder parapsychischen Erscheinungen« (282) als seelische Gegebenheiten einfachhin der »natürlichen Mystik« gegenüberzustellen. Die Darstellung Dumoulins scheint etwas darunter zu leiden, daß nach seiner Ansicht die Psychologie (Tiefenpsychologie), von den seelischen Erfahrungsberichten des Zen ausgehend, die Deutung des Satori als »natürliche Mystik« nahelege, und daß, umgekehrt, die »natürliche Mystik« gerade die über alle Psychologie hinausgreifende Deutung sein will. Vielleicht vergißt man doch zu sehr, daß die Frage nach der Möglichkeit einer »natürlichen Mystik« nicht nur einen theologischen, sondern auch einen psychologischen Aspekt hat. Dann auch, daß der Befund auf der Ebene des Natürlich-Seelischen zu erkenntnistheoretischen Fragen zwingt, die außerordentlich schwierig sind und kaum beantwortet werden können, so daß schon von hier aus Bedenken gegen eine »natürliche Mystik« angemeldet werden können. Ich lese immer mit einem gewißen Unbehagen Stellen, die, wie folgende, das »unmittelbare Erfassen der geistigen Wirklichkeit« (284) schon als das Wesen der Mystik bezeichnen. Wäre dann nicht jede Intuition ihrem Wesen nach Mystik? Des weiteren bedeutet der Umstand, daß in den Erlebnisbeschreibungen eine »seelische Berührung des absoluten Seins« (280) bezeugt werde, noch lange nicht, daß eine unmittelbare Erfahrung des absoluten Seins als Erkenntnisvollzug auch tatsächlich vorliegt. Zumindest ist diese Frage weder psychologisch noch erkenntnistheoretisch aufgehellt. So sehr ich einerseits für die von Mager vertretene »Geistseele« Verständnis habe, so wenig kann ich mich dazu entschließen, die Zen-Erleuchtung (im Gegensatz z.B. zu Gebetserscheinungen des Sufismus und anderer heidnischer Religionen) nur deshalb aus der außerhalb der sichtbaren Kirche sich ereignenden Gnadenmystik auszunehmen, weil sie »außerhalb des heiligen Bereiches der vertrauten Du-Ich-Gemeinschaft der Seele und ihres Schöpfers« liegt (281). Die Erfahrung der Zen-Mystiker ist doch »grundsätzlich zum Theismus hin offen« (286)! Dazu bleibt zu bedenken, daß in der konkret-historischen Heilsordnung die Gnade nicht beschränkt ist auf die sichtbare Organisation und Satzung, und daß wohl mit Otto Karrer gesagt werden darf: »Wo immer also ein Mensch die Stimme hört, die ihn zum Guten ruft, und sich dem Ruf erschließt in ganzer Bereitschaft, ist es ein Zeichen, daß ihn das Licht erleuchtet, das von Gott ist, daß ihn die Gnade führt. Gottes Gnadenwille ist überall da; der Kontakt ist hergestellt, wo Menschen sich dem Heiligen auftun im Gewissen. In der Ehrfurcht vor dem Heiligen liegt die Huldigung vor dem heiligen Gott, liegt gläubige Liebe . . .«[18]). Die bona

[18]) O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. Frankfurt a.M. ²1949, 274 und 271.

fides wird man doch dem Zen-Mystiker nicht absprechen können. Damit aber drängt die Deutung in die Richtung der Gnadenmystik.

Einer solchen Auffassung stehen freilich auch gewichtige Schwierigkeiten im Wege, im Grunde genommen die Umstände, unter denen das Erleuchtungserlebnis des Zen eintritt. »Paradox, wie die Meditationen, die Koans, ist auch meist die Art der Auslösung, durch die das gereizte Bewußtsein im Satori, sich in seiner aufbegehrenden Behauptung selber erlebend, durchbricht: Da wird ein Übender an der Nasenspitze gepackt und hin und her geschüttelt; ein anderer erhält heftige Stockschläge oder wird sonstwie verprügelt; wieder andere erhalten schallende Ohrfeigen. Auch schwere Fälle von tiefgreifenden Erschütterungen werden uns berichtet: Da bricht sich ein ZEN-Jünger ein Bein . . ., das große Erlebnis ist da! Einem anderen Schüler wird ein Arm abgequetscht . . ., es löst das Erlebnis aus! Es ist wirklich eine Gewaltkur im besten Sinne, die den Erfolg herbeizwingt!«[19]) Sind das nicht Dinge, die in die Richtung von Suggestionen und Halluzinationen weisen, in die Richtung von Phänomenen, die Dumoulin »im weiten Sinne zu den magischen Vorkommnissen« (282) zählt?

Zur Weiterführung der Frage

Sofern also die Deutungen Suzukis, Jungs und Benoits als Antworten der Psychologie bzw. Tiefenpsychologie abgelehnt werden und dafür »natürliche Mystik« als Antwort eingesetzt wird, kann doch nur gesagt sein, daß die Psychologie nicht zuständig ist, über Sinn und Wesen des Satori Auskunft zu geben. Soweit ist alles recht. – Wenn das Satori, umgekehrt, keine Erscheinung der Gnadenmystik sein soll, obwohl grundsätzlich »nichts hindert anzunehmen, daß Gott seine ausgesuchtesten Gnaden auch außerhalb des sichtbaren Leibes der Kirche schenken kann, wem Er will« (281), so muß bedacht werden, daß der Sinn einer »natürlichen Mystik« mehrdeutig sein kann. Wir können darunter die mit »natürlichen« Kräften erreichbare unmittelbare Gotteserkenntnis verstehen; diese Unmittelbarkeit bzw. unmittelbare Berührung mit dem absoluten Sein als der Gotteswirklichkeit müßte gefordert werden, um von »Mystik« sprechen zu können. »Natürlich« wäre hier der Gegensatz zu »magisch« und »parapsychisch«; alles Gewaltsame wäre »unnatürlich«. Bekanntlich beruft man sich in der Widerlegung des Ontologismus auf gute Gründe, die die Möglichkeit einer solchen Gotteserkenntnis oder Gotteinigung als unmöglich erscheinen lassen. Die Gründe sind erkenntnistheoretischer Natur: Soweit unsere natürlichen Erkenntniskräfte (Erkenntnisprinzipien) auf natürliche Weise angewandt werden, ist eine unmittelbare Berührung von endlichem Subjekt und unendlichem Objekt schlechthin ausgeschlossen. Es würde sich also zunächst eine Auseinandersetzung zwischen Tiefenpsychologie und Erkenntnistheorie als notwendig erweisen, wenn die Deutungen Suzukis, Jungs und Benoits noch religiöse Bedeutung haben sollen. Daß Dumoulin auf Grund des geschichtlichen Materials die Deutungen »Einsicht in das Unbewußte«, »Erlösung des Unbewußten« und »Integration oder Realisation des Menschen in seiner psychischen Ganzheit« als unzureichend ablehnen muß, um den von ihm festgestellten religiösen Charakter des Satori (unmittelbare Berührung mit dem absoluten Sein) sicherzustellen, leuchtet ein. Damit ist aber nur gesagt, daß vom religiösen Objekt, d.h. von Gott bzw. von der Theologie her Einspruch erhoben wird gegen die Tiefenpsychologie, die in eklatanter Grenzüberschreitung nicht nur das Wie einer Tatsachenfrage beantwortet, sondern – offenbar in Verkennung der Zuständigkeitsbereiche – zugleich auch über Sinn und Wert der zu erklärenden Tatsachen in eigener Instanz befindet, d.h. über die Tatsachenfrage hinaus auch die Wahrheitsfrage beantwortet. Die Ablehnung der von der Tiefenpsychologie gegebenen Bedeutung des Satori hat also nur den einen berechtigten Sinn, daß nämlich dem religiösen Charakter des Satori nicht hinreichend Rechnung getragen wird. Ist das aber, positiv ausgedrückt, schon »natürliche Mystik«? Aus den vorhin angeführten Gründen, die erkenntnistheoretischer Natur sind, müssen wir diese Frage verneinen. Für ein endliches Subjekt ist die unmittelbare Berührung mit einem unendlichen Objekt natürlicherweise unmöglich, wenn diese Berührung noch irgendwie erkenntnismäßigen Charakter haben soll.

Es bietet sich ein weiterer Sinn des Begriffs »natürlich« an, etwa in Anlehnung an die hl. Theresie von Avila, die nur das mystische Gnadenleben übernatürlich nennt, so daß das auf die Gnade aufgebaute gewöhnliche Gebetsleben noch etwas »Natürliches« wäre[20]). In diesem Sinn von »natürlich« vertreten z.B. A. Mager[21]) und G. Wunderle[22]) die Möglichkeit psycho-

[19]) Waltharius [Pseudonym], *Mystik, Zen und der farbige Schatten.* Pfade mystischen Erlebens durch die Jahrtausende. Freiburg i.Br. 1954, 32.

[20]) Vgl. dazu A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben.* Innsbruck-Wien-München 1934, 56–71 und weiter.

[21]) Ebd. 487–490 und *Le Problème scientifique de la Stigmatisation*, in: *Études Carmelitaines »Douleur et Stigmatisation«.* Paris 1936 [II], 143–156.

[22]) *Zur Psychologie der Stigmatisation.* Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1938.

gener Stigmen. Die rein natürlichen Kräfte, gespannt zu Höchstleistungen, und wären sie auch auf dem Wege von Suggestion und Autosuggestion in den Dienst der Frömmigkeit gezwungen, d.h. die natürlichen Kräfte, innerhalb ihrer eigenen Ordnung zum Äußersten gesteigert, würden nie imstande sein, Stigmen hervorzubringen. Die gleichen Kräfte, hineingenommen in die Gnade, wären aber unter bestimmten psychophysischen und religiösen Voraussetzungen die hinreichende Ursache für die Entstehung von Stigmen. Nur mit einer solchen Deutung könne man dem geschichtlich erhobenen Phänomen der Stigmatisation gerecht werden. Einerseits wäre verständlich, wieso nicht jede Stigmatisation ein Wunder sei, andererseits wäre die Grenzziehung zwischen echten und unechten Wundmalen möglich; und schließlich wäre auch zu begreifen, warum sich nicht bei jeder intensiven Frömmigkeit notwendigerweise auch Stigmen bilden. Wie man sieht, wären solche Stigmen einerseits als »natürliche«, andererseits als »übernatürliche« Phänomene anzusehen. Natürlich wären sie insofern, als der Seele mit ihren natürlichen Kräften die Rolle der Hauptursache zukäme, während die Gnade nur als Instrumentalursache gelten würde. Übernatürlich wiederum wären sie insofern, als ohne Gnade das Phänomen unter keinen Umständen erreicht werden könnte. Was hier »psychogen« genannt wird, könnte also mit guten Gründen als »natürlich« gelten; gemeint wäre aber nicht etwas rein Natürliches, sondern jenes Zusammenwirken von Natürlich und Übernatürlich, bei dem das Natürliche noch hauptursächlich wirkt . . .

Mir will scheinen, daß in der Weiterverfolgung dieser Gedanken eine genauere Bestimmung des Satori erzielt werden kann. Am Einspruch der Theologie gegen eine »natürliche Mystik« wird es nicht fehlen. Ich glaube nicht, daß man bei erschöpfender Behandlung des Themas die Streitfrage der katholischen Theologen, ob die mystische Gnade nur die Vollentfaltung der Taufgnade oder etwas ganz Neues und Außergewöhnliches ist, außer acht lassen darf[23]). Ich weiß auch nicht, wie man einen Begriff von Mystik vertreten kann, ohne das Erkenntnismoment wesentlich im Auge zu behalten. Was bedeutet schon eine »unmittelbare Berührung«, wenn sie im Erkennen nicht aufscheint? Und erfahrungsmäßige Erkenntnis wird man nicht dahingehend deuten können, daß nur noch die Unmittelbarkeit von Erfahrung betont, das Erkenntnishafte aber ganz übersehen wird. Das wäre nicht Deutung, sondern Umdeutung.

Die ganze Schwierigkeit der Frage kommt uns erst zum Bewußtsein, wenn wir uns von Anselm Stolz davon überzeugen lassen, daß die mystische Erfahrung nicht notwendig mit einem besonderen seelischen Verhalten verbunden sein muß, wie auch, daß die Mystik nicht erst dort beginnt, »wo sich die menschliche Seele nicht mehr als Leibseele, sondern als reiner Geist betätigt«[24]). Sowohl dem Religionspsychologen als auch dem Theologen bleibt zu bedenken, was Stolz weiter ausführt: »Das besondere psychologische Verhalten, mit dem die mystische Erfahrung verbunden sein kann, ist auch in außerchristlichen Religionen bei gewissen Steigerungen religiösen Lebens und sogar philosophischer Spekulation möglich. Es kann mit dem Verhalten eines christlichen Mystikers verglichen und Gleichheit oder Ähnlichkeit in der psychologischen Struktur aufgezeigt werden. Der Wesenskern der mystischen Erfahrung kann aber nur, wie der übernatürliche Glaube selbst, im Christentum vorhanden sein. Es ist also ein Fehlschluß, wenn man aus der Gleichheit psychologischer Phänomene in christlicher und außerchristlicher Frömmigkeit auf das Vorhandensein wahrer Mystik außerhalb des Christentums schließt. Weil das Wesen der mystischen Erfahrung jenseits der psychologischen Linie liegt, kann sie auch nicht mit rein natürlichen Ausdrucksmitteln und durch die Beschreibung psychologischer Zustände erklärt und dargestellt werden. Das Wesentliche im mystischen Erleben bleibt unaussprechlich und unerklärbar«[25]). Ähnliche Gedanken entwickelt Karl Rahner hinsichtlich der Gottgewirktheit sog. bloß mystischer und (überdies) prophetischer Visionen. »Trotz der Verschiedenheit des Zieles können beide in denselben psychologischen Weisen des Verlaufs auftreten, und trotz ihrer psychologischen Gleichheit sind sie besonders hinsichtlich der Kriterien ihrer Echtheit ganz verschieden«[26]). Ob nicht auch die spontanen eidetischen Erlebnisse für die Deutung des Satori herangezogen werden könnten? . . .

Schlußüberlegung

Dumoulin hat uns eine Darstellung des Zen-Buddhismus geboten, die geschichtlich, psychologisch und theologisch überaus beachtlich ist. Sein Buch, wie es vorliegt, konnte nur zustande kommen, wenn nicht nur der geschriebene Buchstabe ergründet, sondern auch die lebendige

[23]) Der verdiente Th. Ohm glaubt das tun zu dürfen in seinem vielbeachteten Buch: *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen.* Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. Krailling vor München 1950, 400 (Anm. 14).

[24]) A. Stolz, *Theologie der Mystik.* Regensburg 1936, 190 und 185.

[25]) A. Stolz, ebd.

[26]) K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen.* Freiburg ²1958, 19. Vgl. auch 39, 43ff., 54 und 77.

Übung befragt werden konnte. Büchergelehrsamkeit und Feldforschung, beide vollzogen mit dem kritischen Blick des Wissenschaftlers und dem glühenden Eifer des Missionars, legen hier die Früchte langjähriger mühseliger Arbeit vor. P. Wilhelm Schiffer, der verdiente Herausgeber der *Monumenta Nipponica* und gute Kenner japanischer Kultur, ebenfalls Professor an der Sophia-Universität in Tokio, und Fr. Franz Mohr trugen zur gelungenen Bildausstattung des Buches bei. Wir haben in Dumoulins Buch ohne Zweifel die für den Westler und Christen bestverständliche Darstellung des Zen-Buddhismus, eine Darstellung, die bestrebt ist, der geschichtlichen Wahrheit Rechnung tragend, den Blick zu öffnen für jene Sicht, die von Gottes Offenbarung kommt und die eigentlich erst zeigt, wo die Wahrheit ist. Wie schwer es ist, das weite Feld der Erfahrung zu überschauen und die erfaßte Erfahrung in die richtige Kategorie einzuordnen, hat Dumoulin selbst immer wieder zu erkennen gegeben. Wenn einige meiner Hinweise dazu führen können, die eine oder andere Frage neu zu überdenken, so erfüllt sich, was der Verfasser selbst erwartet.

Ich lege dieses Buch aus der Hand mit aufrichtigem Dank sowohl an P. Dumoulin als auch an P. Schiffer. Sie haben in großzügiger Weise dazu beigetragen, mir in kurzer Zeit so viel wie möglich vom religiösen Japan zu erschließen.

Die Leugner der Auferstehung von den Toten in der korinthischen Gemeinde

Stimmen zum Problem: Die »Gegner« des Apostels Paulus von 1 Kor 15

Von Helga Rusche, Münster

Die ersten Verse von 1 Kor 15 bereiten in ihrer Gedankenführung einige Schwierigkeiten. In jüngerer und jüngster Zeit haben sich die neutestamentlichen Forscher wiederholt mit der Auslegung dieses Kapitels beschäftigt. Man meint heute nicht mehr, wie vor allem protestantische Forscher um die Jahrhundertwende vertraten, daß Paulus sich gegen eine populär-platonisierende Unsterblichkeitslehre wende; der Gedankengang erfordert eine andere Lösung. Julius Schniewind[1]), Ernst Käsemann[2]) und vor allem Heinrich Schlier[3]) versuchten jeder auf seine Weise das Problem zu entschlüsseln: wen hatte der Apostel eigentlich vor sich? – Wir geben in Kürze den Gedankengang der beiden ersten wieder, um dann Schliers Auffassung im Auszug zu bringen. Allgemein dürfte seit den Untersuchungen von Lütgert und Reitzenstein feststehen, daß die korinthischen Gegner des Apostels Gnostiker sind, was sich schon aus 1 Kor 1,19ff. und 1 Kor 11,17ff. ergibt. Es sind christliche Gnostiker, die den Geistchristus annehmen, aber die Niedrigkeit des irdischen Jesus, sein Kreuz, das Sakrament usw. verachten. Daß sich auch 1 Kor 15 mit diesen Gegnern befaßt, haben Schlatter, und nach ihm andere wohl erkannt, aber »die Einzelerklärung noch nicht von der richtigen Erkenntnis her durchgestaltet« (Schniewind). Nach Schniewind ist der Grundgedanke der Gnosis der Akosmismus: die sichtbare Welt ist nur Schein, die Scheinwelt ist als solche böse. Das Verhalten des Gnostikers bekundet, daß er diese Welt verachtet. Die Gnostiker, die zum Glauben kamen, nahmen mit Freuden die paulinische Botschaft von der Auferstehung Christi und dem Leben mit ihm jetzt schon, im neuen Äon auf. Das nahmen sie in ihrer Weise als Bestätigung dafür, daß »diese Welt« Illusion ist, so kamen sie in ihrer praktischen Frömmigkeit (wie besonders 1 Kor 12–14 zeigen) zu einer Art Schwärmerei. Sie nahmen den Tod nicht ernst, darum auch nicht den Tod des Herrn und den menschgewordenen Gekreuzigten. Sie begriffen nicht die große Gottesliebe, die sich in der Inkarnation des Neuen Adam äußerte. Paulus weiß, daß durch den Auferstandenen der Todesfluch überwunden ist und Christus der Herr geworden ist, der Erhöhte, – der aber immer auch der Gekreuzigte bleibt, Jesus ist keinen Scheintod gestorben! Es geht dem Apostel um die leibhaftige Auferstehung (und den realen Tod des Herrn). Und darum beginnt er mit dem »Kerygma«. Wer an die Auferstehung Christi glaubt, muß das »Kerygma«, das nicht nur verkündigt, sondern auch »bezeugt« ist: der Gekreuzigte ist auferstanden und »gesehen« worden –

[1]) Julius Schniewind, *Nachgelassene Reden und Aufsätze*. Berlin 1952, S. 110–139: Die Leugner der Auferstehung in Korinth.

[2]) Ernst Käsemann, *Neutestamentliche Fragen von heute*. In: Gogarten, zum 70. Geburtstag, 1957. Zeitschrift für Theologie und Kirche 54 (1957) 1–21.

[3]) Heinr. Schlier, *Die Zeit der Kirche*. Freiburg 1956, 147–159: Über das Hauptanliegen des ersten Briefes an die Korinther.

mitglauben. Das Kerygma sagt aus, daß der Christus seinen irdischen Leib einsetzt und den Leib der Herrlichkeit von Gott empfängt. Dieser wirkliche Einsatz Christi ist die Garantie auch für die leibliche Auferstehung der Toten. – Diese wenigen Gedanken aus dem Fragment des verstorbenen Neutestamentlers Schniewind mögen genügen, um die Linie anzudeuten, auf der sich die Gesamtdiskussion bewegt. Es geht um die Entschlüsselung des Satzes: wenn es keine Auferstehung von den Toten gibt (realiter), dann ist auch Christus nicht auferstanden. Ernst Käsemann versucht in seinem Aufsatz aufzuzeigen, daß die hellenistischen Christen, wie es sich am Korintherbrief deutlich zeigt, es als Möglichkeit betrachteten, auf gnostische Weise Christen zu sein. »Nur, wo man die Gnosis als eine der hellenistischen Gemeinde seit ihren Anfängen ergriffene Möglichkeit betrachtet, begreift man endlich auch die Entstehung des Frühkatholizismus, der nichts anderes als die kirchliche Abwehrbewegung gegenüber der drohenden Gnostisierung ist. Es erscheint mir als einer der bedeutsamsten Fortschritte in unserer Arbeit, daß wir diesem Prozeß nunmehr schon im Neuen Testament deutlich zu sehen beginnen. Käsemann zieht dann vor allem die lukanischen Schriften als Ergänzung heran und fährt fort: »Die Mission wird nicht mehr als Zeugnis des sich durch seine Boten selbst verkündigenden Christus, sondern als Weg und Werk der weltumspannenden christlichen Heilsanstalt betrachtet. Zugespitzt mag man sagen: das Wort ist nicht mehr das einzige Kriterium der Kirche, sondern die Kirche ist die Legitimation des Wortes und der apostolische Ursprung des kirchlichen Amtes bietet die Gewähr für eine legitime Verkündigung.« Ein gewisses Bedauern klingt aus Käsemanns Worten, aber als ehrlicher Neutestamentler muß er doch diese Feststellung machen, wenngleich er als protestantischer Forscher damit eine gewisse Besorgnis durchblicken läßt. Und gleichsam zur Entschuldigung für diese Entwicklung der biblischen Theologie fügt er hinzu: »Natürlich steht hinter solchen Anschauungen nicht individuelle Willkür (etwa des Apostels Paulus oder des Evangelisten Lukas), sondern der Druck der Verhältnisse.« Es galt nämlich einen Damm gegen die Sturmflut der Enthusiasten aufzurichten, wie es aus dem ganzen ersten Korintherbrief ersichtlich ist.

Was Schniewind im Hinweis auf das »Kerygma« in den ersten Versen von 1 Kor 15 sagt und Käsemann als »kirchliche Legitimation« bezeichnet, ist sicherlich der Zugang zum Verständnis der paulinischen Darlegungen über die Auferstehung der Toten. Frei von dem gewissen Ressentiment, das Käsemann bei seiner Entdeckung erfüllt, schreibt Heinrich Schlier, der das Gesamtanliegen des Briefes darlegen will und speziell auch auf unsere Stelle verweist: »Die korinthische Kirche ist eine enthusiastische Kirche. Sie verstand sich offenbar in einem maßgebenden Teil ihrer Glieder kraft der unwiderstehlich sakramentalen Weihe (Taufe) und kraft der sichtbaren Überwältigung durch das wunderbar wirkende Pneuma ohne Vorbehalt als die Gemeinde der messianischen Endzeit . . . Sie meinte, schon als ›Vollkommene‹ zu leben und an der Basileia Gottes zu partizipieren. Sie meinte, die ›Freiheit‹ zu haben, und das heißt dann auch die ›Gewalt‹ und das geistliche ›Recht‹, die Vollmacht über sich selbst, über Apostel und Lehrer, über den Kosmos und seine Bedingungen und Gebote. Das Thema unseres Briefes, die ›Erbauung‹ der Kirche, ist also im Blick auf eine Gemeinde durchgeführt, die nicht nur praktisch weithin in der Erfahrung fühlbaren pneumatischen Lebens existiert, sondern diese Existenz prinzipiell als die christliche verstand. So ist die Aufgabe unseres Briefes nicht allgemein diese, die Kirche zu erbauen, sondern sie in dem Sinne zu erbauen, daß er die Gemeinde, die sich prinzipiell und praktisch aus dem Status der Kirche und der Vorläufigkeit von Zeit und Raum, von Nacheinander und Leiblichkeit durch Magie und Enthusiasmus gelöst hat, zur Kirche konkreter, zeitleiblicher Enderscheinung zurückruft.«

»Der korinthische Enthusiasmus meinte, daß sich Gott auf dem Wege persönlicher und individueller Christusoffenbarung mittels des charismatischen Pneuma erschließe. Er war der Überzeugung, daß man die Wirklichkeit Gottes primär und wesentlich durch die pneumatisch erwirkte ›Weisheit‹ erdenken könne. Demgegenüber betont der Apostel, daß sich Gottes Offenbarung so vollziehe, daß sie primär und grundlegend im objektiven apostolischen Kerygma erscheine, dessen materielle und formale Substanz die empfangene und weitergegebene apostolische Paradosis der Kirche ist, und daß der Mensch sich dieser sich selbst dem Apostel als Einzelnen auflegenden, autoritären, unverfügbaren, aber bis zur Formulierung konkreten Botschaft im Gehorsam des Glaubens unterwerfen müsse . . . Dieses Kerygma . . . macht die Weisheit der Welt zur Torheit, indem es die gesamte geistige Tradition der Menschen und ihr Denken zerbricht, es zerbricht aber beide, indem es eine neue Tradition mit einem ihr gemäßen neuen Denken statniert, den Glauben. Diese Setzung einer neuen Tradition und eines neuen Erfassens entspricht aber nur dem Tatbestand, daß eine neue Geschichte, und zwar eine konkrete Endgeschichte, die Geschichte der Auferstehung Jesu von den Toten, als Geschichte unserer Geschichte, die damit ihrem Ende begegnet ist und ihr Ende in sich trägt, eingebrochen ist . . .« »Die korinthischen Enthusiasten verstehen das Amt durchaus vom Charisma her, und d.h. sie verstehen es überhaupt nicht. Ihre Respektlosigkeit gegenüber dem Apostel ist ja nur

ein Ausdruck ihres Unverständnisses. Ihr Maßstab zur Beurteilung einer Vollmacht ist der Besitz und die Auswirkung vom charismatischen Pneuma, das doch nur die Amtsführung wirkungskräftig machen kann, aber nie das Amt begründet. Sie vergessen auch hier die eschatologische Dignität und d.h. die Setzung und Übertragung der Oikonomia durch den Kyrios selbst und die damit gegebene Unverfügbarkeit und ›Objektivität‹. Diese kann man nicht ›diskutieren‹, ihm nur die ›Treue‹ halten. »Sie wissen erst recht nicht, daß es gerade durch seine eschatologische Fremdheit und objektive Ordnungskraft, durch seine Autorität, die gebietet und Gehorsam verlangt, den Charismatiker zu seinem eigentlichen Dienst, der Erbauung der Kirche, befreit und so als in sich wirksamer Ordo das eigentliche Charisma, das selbstlose Charisma (vgl. 1 Kor 13) ermöglicht.« Auch die christliche Existenz (bis – so sagt Pl in 1 Kor 15 – zur Auferstehung der Toten) ist in Gefahr, mißverstanden zu werden. Vom Denkansatz her isolieren die Korinther ihre Existenz. Sie berufen sich auf »individuelle Erfahrung durch Sonderpneuma«, aber sie glauben nicht an das »allgemeine, alle angehende Kerygma«, durch das der Einzelne sowohl an Gott als auch mit anderen Menschen verbunden ist. »Symptome dieser prinzipiellen Isolation der Existenz sind nicht nur die Bildung enthusiastischer Personalgemeinden, sondern auch das individuelle Mißverständnis des Kultes und der Charismen. Es ist kein Zufall, daß gerade in diesem Brief (besonders wo er Christi Auferstehung in engstem Zusammenhang gesehen wissen will mit der Auferstehung von den Toten) den Blick der Korinther auf die Gesamtekklesia lenkt.«

Buchbesprechungen

Philosophie – Fundamentaltheologie

Philosophisches Wörterbuch. Unter Mitwirkung der Professoren des Berchmanskollegs in Pullach bei München und anderer hrsg. von Walter Brugger, SJ. Sechste Auflage, 27. bis 30. Tausend. Freiburg, Herder, 1957. 8°, XL und 503 S. – Ln. DM 17,50.

Gegenüber der »fünften, neubearbeiteten Auflage« vom Jahre 1953 ist die 6. Auflage ein unveränderter Neudruck. Es erübrigt sich deshalb eine ins einzelne gehende Besprechung. Angebracht erscheint indes von neuem der Hinweis, daß dieses Wörterbuch seine Brauchbarkeit längst unter Beweis gestellt hat und darum wärmstens empfohlen werden kann. Sowohl systematisch als auch historisch bietet es auf knappem Raum ein so reiches Material, daß man nicht nur zur ersten Orientierung, sondern gelegentlich auch zur Lösung schwieriger Fragen darin Rat sucht. Bewährt hat sich vor allem die Abweichung vom früheren Wörterbuchschema. Nicht alle zu berücksichtigenden Stichwörter werden eigens behandelt. Nur eine sachbedingte Auslese dieser Stichwörter erfährt eine systematische Darstellung, und zwar in der Form kurzer Artikel, während ein Begriffswortverzeichnis auf die Artikel verweist, in denen man über die einzelnen Stichwörter Aufschluß erhält. Man kann dem handlichen Werk nur weiteste Verbreitung wünschen.

München Wilhelm Keilbach

de Vries, Josef, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus.* München–Salzburg–Köln, Anton Pustet, 1958. 8°, 188 S. – Ln. DM 11,20.

Mit hohen Erwartungen greift man zur Darstellung und Kritik der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus aus der Feder eines Verfassers, der, wie J. de Vries, als Kenner erkenntnistheoretischer Fragen einen guten Namen hat. In der Befürchtung, Darstellung und Kritik könnten im Banne herkömmlicher Fragestellungen das »Dialektische« dieses sich auch im Denken so kämpferisch gebärdenden Materialismus übersehen und am Eigentlichen vorbeiziehen, ist man gespannt, zu erfahren, aus welchen Quellen der Vf. schöpft und wie er sein Gespräch entfaltet, um nicht ins Leere zu treffen . . .

Dem Vf. kommt es auf die heute gelehrte Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus an. Zu dieser Lehre finden sich zwar wichtige Ansätze beim jungen Marx, aber »die tatsächliche Entwicklung zum heutigen dialektischen Materialismus ist nun einmal entscheidend durch die Wendung, die Engels den Gedanken seines Freundes gegeben hat, bestimmt« (15). Die Darlegung stützt sich auf die »klassischen Autoren« des dialektischen Materialismus, d. h. auf Marx, Engels und namentlich Lenin, während Stalin »möglichst wenig« (13) zu Rate gezogen wird, um damit der durch den 20. Parteitag (Febr. 1956) der Kommunistischen Partei Sowjetrußlands erfolgten Abrückung von diesem »Klassiker« Rechnung zu tragen. Als Autoren neuerer zusammenfassender Werke werden berücksichtigt: Chaßchatschich, Schaff und Rutkewitsch; diese vor allem deshalb, weil »sie die bei den ›Klassikern‹ verstreuten Gedanken zur Erkenntnistheorie systematisch zusammenfassen« (14). Der weitaus größte Teil des Stoffes liegt in deutscher Sprache (bzw. deutscher Übersetzung) vor. Die Bereitstellung und Übersetzung russischer Texte dankt der Vf. »Kollegen und Schülern« (10). Dem Kundigen ist damit gesagt, daß ein zuverlässiges Quellenmaterial benützt worden ist.

Sehr zu begrüßen ist, daß der Vf. die Frage nach der »Möglichkeit einer Auseinandersetzung« (85–91) ausdrücklich stellt und beantwortet. Bekanntlich gefällt sich der dialektische Materialismus in der Rolle »mißverstandener Philosophie«. Indirekt wäre damit gesagt, daß der dialektische Materialismus nicht widerlegt ist; denn was man nicht versteht oder nur mißversteht, das kann man weder angreifen noch widerlegen. Der Vf. erarbeitet sich von den Quellen her die Erkenntnis, daß die formale Logik als gemeinsame Grundlage der Auseinandersetzung gelten kann. »So sind uns die vom dialektischen Materialismus selbst anerkannten Gesetze der formalen Logik ein Kriterium, an dem wir die innere Folgerichtigkeit des Systems prüfen können. Die so ermöglichte Kritik kann eine rein formale Kritik genannt werden, insofern sie sich zunächst nur auf die formale Richtigkeit des Systemzusammenhangs richtet. Sie ist zugleich eine immanente Kritik, das heißt eine Kritik mit Hilfe von Sätzen, die in dem zu prüfenden System selbst als wahr anerkannt werden, ohne daß noch die Frage ge-

stellt wird, ob sich die Wahrheit dieser Sätze an der Sache selbst bestätigen läßt. Damit ist drittens gegeben, daß eine solche Kritik in einem bestimmten Sinn nur negativ bleibt; wenn nämlich der dialektische Materialismus diese Prüfung besteht, ist damit nur seine Widerspruchslosigkeit und innere Folgerichtigkeit, noch nicht aber seine Wahrheit erwiesen; besteht er dagegen diese Prüfung nicht, so ist damit allerdings erwiesen, daß er nicht als ganzer wahr sein kann, sondern zumindest auch Falsches enthält. Welche Sätze im einzelnen falsch sind, läßt sich daraus freilich noch nicht entnehmen, und darum auch nicht, welches positiv die Wahrheit ist, die dem dialektischen Materialismus entgegengesetzt werden muß« (89). – Zur Möglichkeit einer inhaltlichen Kritik betont der Vf., der Vorwurf der Klassengebundenheit aller Ideologien bestehe schon deshalb nicht zu Recht, weil sich doch Marx, Engels und Lenin, die alle drei bürgerlichen Kreisen entstammen, von den Vorurteilen ihrer Klasse frei gemacht haben. »Wie wäre das aber möglich, wenn es nicht in allen Menschen auch über die Feststellung bloßer Erfahrungstatsachen hinaus eine Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit gäbe, und zwar der Wahrheit im allein echten Sinn des Wortes, die nicht bloß meine oder deine ›Wahrheit‹, nicht bloß bürgerliche oder proletarische ›Wahrheit‹, sondern Wahrheit schlechthin ist? Man kann doch vernünftigerweise nicht annehmen, daß der Mensch erst anfängt, wirklich Mensch zu werden, wenn er anfängt, Proletarier zu werden. Das wäre ebenso lächerlich wie die Annahme, der Mensch fange erst mit dem Baron oder mit dem Leutnant oder mit dem Arier an« (90).

Damit ist der Rahmen abgesteckt, in dem Darstellung und Beurteilung gesehen werden müssen. Wir möchten glauben, daß die methodische Einstellung richtig ist. Ein Gespräch mit dem Verfechter des dialektischen Materialismus kann in Gang kommen, soweit nicht Klassenkampf, sondern Wahrheitsliebe ausschlaggebend sind. Man muß freilich damit rechnen, daß eines Tages durch eine Parteidiskussion und durch darauf folgende Beschlüsse auch die durch den Vf. aufgezeigte formal-logische gemeinsame Grundlage erschüttert oder entzogen werden kann, aber – kommt Zeit, kommt Rat. Bei der gegebenen Sachlage ist es jedenfalls möglich, nicht nur einen formal-logisch einwandfreien Monolog zu führen, dem der dialektische Materialist unter Umständen ein wenig Gehör schenkt, sondern man kann die formal logischen Ausführungen zugleich ad hominem verwenden, also zu einem Dialog gestalten, der den Gesprächspartner verpflichtet.

Mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit geht der Vf. den für eine Erkenntnistheorie wichtigen Fragen nach. Es ergibt sich ihm folgendes Bild. – Für den Verfechter des dialektischen Materialismus ist das, was als Realismus anzusprechen ist, »Materialismus«. Diesem werden als »Idealismus« Lehren gegenübergestellt, die in schärfstem Gegensatz zueinander stehen und von denen manche mit einem philosophischen Idealismus nicht das geringste gemein haben (z.B. die theistische Metaphysik). Sogar die Wahrheitsdefinition des hl. Thomas wird zu einer idealistischen gestempelt, wobei mit eindeutigen Texten sehr eigenwillig umgegangen wird. (Der Vf. nimmt hier die Gelegenheit wahr, die von Hommes vertretene Deutung, wonach der dialektische Materialismus »eine im Sinne des Realismus wahre Erkenntnis der Außenwelt, wie sie unabhängig vom menschlichen Tun existiert«, (31) leugnet, als aus den Texten nicht bewiesen abzulehnen.) Ungenauigkeiten liegen in der Frage der sinnlichen Erkenntnis vor. Die Sinneserkenntnis ist »Widerspiegelung« der Wirklichkeit, und zwar allem Anschein nach im Sinne eines mittelbaren Realismus. Ähnliches gilt von den Sinnesqualitäten, während Räumlichkeit und Zeitlichkeit als objektive Eigenschaften der Dinge selbst aufgefaßt werden. Wahrheitskriterium ist die »Praxis«, wobei eine gewisse Unklarheit darüber bestehen bleibt, was dieser Begriff über das äußere Tun des Menschen hinaus bedeutet. Die Abstammung des Menschen vom Tier wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Mit der Entwicklung des Gehirns klärten sich das Bewußtsein, das Abstraktions- und Schlußvermögen; die entscheidende Triebkraft dazu ist die »gesellschaftliche Arbeit«. Was die Abstraktion erreicht, scheint nur ein empirisch gemeinsames Merkmal zu sein, nicht das »Wesen« im Sinne der herkömmlichen Philosophie. Der Übergang von der Wahrnehmung zum Begriff erfolgt durch einen dialektischen Sprung. Das Bewußtsein ist nur eine besondere Eigenschaft der Materie. Eine übermaterielle Seelensubstanz gibt es nicht, es sei denn in der Vorstellung primitiver Menschen. Die Abstraktheit des Begriffes bedeutet keine Falschheit des Begriffes; der Begriff gibt die Realität vollständiger wieder als die Vorstellung; letzteres wird aber nicht näher erklärt. Erst der dialektische Materialismus habe die Lösung des Universalienproblems gefunden. Im Gegensatz zur Lehre der Metaphysik von der Unveränderlichkeit der Begriffe gelten diese für die Dialektik als durchaus elastisch, bis zur Identität der Gegensätze. Die Axiome werden empiristisch gedeutet, jede Metaphysik ist ausgeschlossen. Es gibt eine objektive und absolute Wahrheit. Relativ ist die Wahrheit nur im Sinne geschichtlicher Bedingtheit. Die praktische Bewährung (Pragmatismus) ist nur Erkennungsgrund der Wahrheit, nicht

auch Seinsgrund der Wahrheit. »Trotzdem scheint im dialektischen Materialismus ein wesentliches Stück Relativismus und Pragmatismus enthalten zu sein« (70), und zwar in der Lehre von den Ideologien als sog. »Überbau« und in der »Parteilichkeit« der Ideologien. Zwar soll der dialektische Materialismus, und nur er, sowohl objektiv als auch absolut wahr sein, doch fragt man sich, wie das begründet wird, »ohne daß man einem Selbstwiderspruch oder völlig willkürlichen Behauptungen verfällt« (78).

Im Sinne der so gestellten Frage geht der Vf. im zweiten Teil (85–180) mit viel Geduld und Scharfsinn den vielen Teilfragen nach, die zum Ganzen der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus gehören. Das Gespräch verläuft immer so, daß die Begriffsverwechslungen aufgezeigt und jene notwendigen Voraussetzungen herausgestellt werden, »die der dialektische Materialismus übersieht und auch nicht rechtfertigen kann, ohne sich selbst zu widersprechen« (106). »Echte Widersprüche, bei denen dasselbe unter der gleichen Rücksicht zugleich ist und nicht ist, kann es selbstverständlich nicht geben. Sonst könnte ja auch der dialektische Materialismus zugleich wahr und falsch sein, und alles Streiten um die Wahrheit verlöre jeden Sinn« (160). Nach dem abschließenden Urteil des Vf.s fehlt es im dialektischen Materialismus an einer ernsten Auseinandersetzung mit den Problemen der Erkenntnistheorie, »und zwar darum, weil die Probleme vielfach nicht gesehen werden« (183). Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus sei technisch-wissenschaftlich von niederem Rang und gebe auch inhaltlich in wesentlichen Punkten keine echte Lösung der Probleme (185).

Sowohl in der sorgfältig und klar gebotenen Darstellung als auch in der eingehend begründeten Beurteilung und überzeugend geübten Kritik geht der Vf. methodisch einen Weg, auf dem man ihm gern folgt. Man darf erwarten, daß auch mancher Verfechter des dialektischen Materialismus im privaten Ringen um die Wahrheit aus der Lektüre dieses Buches beachtlichen Gewinn ziehen wird. Ob aber die von ihm geforderte »Parteilichkeit« der Philosophie das offene Bekenntnis zur erkannten Wahrheit auch zulassen wird, ist eine Frage, die zwar nicht mehr mit den Mitteln philosophischen Denkens entschieden wird, die aber dennoch zeigt, wo der Einzelne in seiner Wahrheitsliebe, also philosophisch, steht.

München Wilhelm Keilbach

Auer, Albert und Thum, Beda, *Weltbild und Metaphysik.* München–Salzburg–Köln, Verlag Anton Pustet, 1958. Kl.-8°, 143 S. – Ln. DM 8,80.

Daß alle unsere Erkenntnis von den Sinnen und ihren Bildern anhebt, daß wir von da zu den Allgemeinbegriffen und den obersten Prinzipien weiterschreiten, ist gute thomistische Tradition. Die Bilder, auf die wir uns dabei stützen, sind eine Hilfe für das abstrakte Verständnis. Daher haben die Wissenschaften stets Bilder und Modellvorstellungen nötig, mag auch der damit gemeinte Gegenstand alles Bildhafte schließlich überschreiten.

Jede Zeit hat darum auch ihre besonderen Bilder und zumal jeweils ein zusammenfassendes Weltbild, mit dessen Hilfe die letzten metaphysischen Konzeptionen erläutert werden. Diesem inneren Zusammenhang sind die beiden Verfasser mit jeweils besonderen Methoden nachgegangen. Albert Auers Beitrag »Weltbild-Denken und Weltbild-Typen der neueren Philosophie« hält sich wesentlich an die philosophischen Systeme des 19. Jahrhunderts. Beda Thums Beitrag »Wissenschaft und Weltbild« schließt sich enger an die Tendenzen der Spezialwissenschaften an. Auer zeigt in seinem 1. Kapitel die Kategorien, die sich bei dem Entwurf des Weltbildes geltend machen. Immer handelt es sich dabei um Momente des Sinnerfassens, ja letzten Endes um eine transzendentale Sinneinheit, die nun freilich in einem Zugeständnis an die neuzeitliche Verwandlung der Transzendentalien in bloße Kategorien von Auer als »Kategorie der Sinneinheit« bezeichnet wird. Damit ergibt sich der scharfe Gegensatz zum Positivismus. Die Einheit des Weltsinns ist nur möglich, wenn die Welt als göttliche Schöpfung bejaht wird. Danach hat die Antike gesucht. Die platonische Zweiheit von ὄν und μὴ ὄν hinderte sie daran, einen einheitlichen Sinn des Seins zu finden. Dies ist auch bei Plotin noch nicht der Fall. Wohl geht alles aus dem ungeschiedenen Einen hervor, aber dieses ist ja nach Plotin kein Sein. Man dürfte es auch nicht mit der Gottheit selbst gleichsetzen, wie dies auf S. 21 geschieht. Erst die volle Auswirkung des Gedankens vom persönlichen Schöpfergott hat die Sinneinheit der Welt möglich gemacht. Ein weiteres Problem des Weltbildes ist die Unendlichkeitsfrage. Für die Antike ist das Apeiron mit einem negativen Akzent behaftet. Erst das Mittelalter kann durch die tiefere Erfassung der geistigen Unendlichkeit Gottes die antike Lehre über das Unendliche überwinden. Und im Hinblick auf Gottes Unendlichkeit und Allmacht wird dann der Gedanke von der unendlichen Welt am Ende des Mittelalters konzipiert. Überhaupt ist die Verwandlung des Weltbildes in der Neuzeit mit der veränderten Stellung des Menschen im Kosmos verbunden. Die weltimmanenten Weltbilder, die im 2. Kapitel gezeichnet werden, sind durch den deutschen Idealismus in Mode gekommen. Der Hinter-

grund ist hier, was Auer nicht vermerkt, ein religiöser: Es handelt sich um die Erfüllung vom Hl. Geist in der Endzeit und damit um eine Welt, die alle Entfremdung von Gott (durch die Sünde) überwunden hat. Hegel hat diesem »Geist« die stärkste weltimmanente Aufgabe zugedacht, Schopenhauer hat ihn weiterhin säkularisiert und ins Irrationale gewendet, was sich dann bis zu Nietzsche und dem Existentialismus in der Zeichnung des Weltbildes auswirkt. Auch das materialistische Weltbild Feuerbachs, des Positivismus und des Marxismus gehen auf Hegel zurück, wenn auch die ganze Konzeption auf den Kopf gestellt ist. Vom Positivismus ist schließlich auch das aller Teleologie feindliche Weltbild Nic. Hartmanns bestimmt. All diesen Formen des Weltbildes stellt A. schließlich das transzendente Weltbild-Denken gegenüber leider – wie man feststellen muß – etwas zu kurz.

Die Ausführungen lassen noch die Nähe zum gesprochenen Wort erkennen. Ist es ein »lapsus linguae« oder ein solcher des mitschreibenden Hörers, wenn vom »teleologisch geordneten System« des Descartes (S. 52) und von der »Identitätsphilosophie Kants« (S. 65) die Rede ist?

Beda Thum stellt in seinem Beitrag zunächst die Frage, was die Wissenschaften für das Weltbild bedeuten können. Von vorneherein wird mit gutem Recht gefordert, daß die Wissenschaften nicht dem Ziel der Gewinnung des rechten Weltbildes untergeordnet werden dürfen. Eingehend setzt sich Th. mit dem Neopositivismus auseinander, der das kritische Vorgehen ausschließlich für sich heute beansprucht. Dem gegenüber zeigt Th. die bessere, weil seinsoffenere Methode des kritischen Realismus. Überdies sind allgemeine Ordnungsformen bei Messung und Experiment bereits vorausgesetzt. Th. zeigt dies an der Kategorie der Quantität. Eine vollständige Faktorenanalyse ist empirisch nicht zu erreichen. Immer bleibt eine Dimension der Unerschlossenheit. Daher kann naturwissenschaftliches Denken kein geschlossenes Weltbild liefern. Dazu kommt, daß das Welterleben weiteren Umfang hat, als es im naturwissenschaftlichen Weltbild zum Ausdruck kommen kann. Daher wird das Weltbild durch den Fortschritt der kontrollierenden Wissenschaften stets über kurz oder lang inadaequat. Ferner muß die theoretische Konzeption stets der Ausformung einer Theorie vorauslaufen. Th. weist auf Galilei hin. Hier hätte sich an den Jugendschriften des großen Naturforschers noch viel konkreter zeigen lassen können, wie sehr das mathematische Gerüst vorausgelaufen ist und das strukturelle Moment der erst danach entfalteten Theorie gebildet hat. Dazu kommt, daß die formalen Systematisierungen mit ihrem Aufbau aus wenigen grundlegenden Begriffen zwar exakte Aussagen ermöglichen, aber zugleich aus dem konkreten Dasein herausgelöste Gebilde darstellen. Diese Methode der Naturwissenschaften sieht ab von jeglicher Sinnerfüllung. Wir glauben sogar – im Gegensatz zu Thum –, daß die Berechnung der funktionalen Abhängigkeiten im Sinn der klassischen Physik nicht nach der Substanz fragt. Die sekundären Sinnesqualitäten, die die Physik auf meßbare Vorgänge zurückführt, hören trotzdem nicht auf, naturwissenschaftlich bedeutsam zu sein. Sie behalten innerhalb einer ganzheitlichen Physiologie im Rahmen der Tier- und Menschenwelt nach wie vor ihre positive Bedeutung, mögen sie auch als kausale Faktoren im alten Sinn nicht mehr Geltung beanspruchen können.

Wie aber steht es um die Geisteswissenschaften? Sind sie im Hegelschen Sinn den Naturwissenschaften vorgeordnet. Wird die Natur erst, was sie zu sein verlangt, durch den schöpferischen Geist des Menschen? Eingehend setzt sich Th. mit dieser These des Hegelianismus, die durch Theodor Litt erneuert wurde, auseinander. Dazu ist zu sagen, daß die Natur nicht eine Hegelsche Geistentfremdung ist. Der Mensch gewinnt daher für einen kritischen Realismus eine nicht minder wichtige Stellung als bei Litt: Das Sein der Dinge ist vom geistigen Vollzug ausgeschlossen. Erst beim Menschen ist dies möglich. Aber unser Weltbildentwurf in seiner endlichen Seinserfassung bedarf immer der Offenheit für neue Perspektiven. Th. zeigt dies an den Grenzfragen über den Ursprung des Lebens, über die Seinsstufen und über die Konzeption des Menschen auf. Unser menschliches Weltbild ist bedeutsamer durch die Fragen, die es in metaphysischer Hinsicht stellt als durch die Antworten, die nach dem Stand der Forschung erteilt werden können. Daher weist alle kritische Weltbild-Deutung letzten Endes auf die Seinsschöpfung und den Schöpfer zurück.

Thums Ausführungen sind tief durchdacht und haben einen für die Wissenschaftstheorie bedeutsamen Wert gerade durch die Nähe zu den naturwissenschaftlichen Theorien. Sie regen zu einem tieferen Durchdenken an. Und das macht das Büchlein »Weltbild und Metaphysik« überaus wertvoll.

Bonn Vinzenz Rüfner

Siegmund, Georg, *Tier und Mensch.* Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen. Frankfurt a.M., Knecht, 1958. 8°, 309 S. – Ln. DM 12,80.

Die alte Frage nach dem Unterschied von Tier und Mensch wird hier neu aufgegriffen und an Hand der neuesten Forschungsergebnisse »durchleuchtet«. Diese Durchleuchtung erfolgt vorwiegend von den Ergebnissen der

Tierpsychologie bzw. der Verhaltensforschung her. Ein reiches Material wird vom Vf. zusammengetragen und für eine Urteilsbildung sorgfältig verarbeitet, immer so, daß der Wesensunterschied von Tier und Mensch sichtbar werde. Kap. 15 »Der Mensch und seine Tiere« (272–286) übersteigt den Rahmen des Themas und wäre besser weggeblieben. Der Entwicklungsgedanke selbst wird leider nicht so umfassend erörtert, daß man all das angedeutet fände, was zu einer sachgerechten Beurteilung der Deszendenztheorie gehört, so daß der Leser z.B. über das Grundproblem des Transformismus nichts erfährt. Und doch wäre es von grundlegender Bedeutung, die Unterschiede von monophyletischem, obligophyletischem und polyphyletischem Transformismus, ebenso die Unterschiede von mechanisch und teleologisch aufgefaßtem Transformismus klar herauszustellen und dem Leser vor Augen zu führen, wenn eine richtige Einordnung des Entwicklungsgedankens erfolgen soll.

Bekanntlich ist die Frage der Abstammung des Menschenleibes vom Tierleib in den letzten zwanzig Jahren wieder sehr eindringlich gestellt und erörtert worden. Die kirchliche Entscheidung in der Enzyklika »Humani generis« (vom 12. 8. 50) hat eine Diskussion der Fachleute auf naturwissenschaftlichem und theologischem Gebiet ermöglicht. (Nebenbei gesagt: das 1957 gegründete internationale »Institut der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben« widmet dieser Sachlage die größte Aufmerksamkeit.) Durch die Funde, die uns unter den Namen »Australopitheciden« und »Oreopithecus« bekannt wurden, scheint es nach J. Kälin immer klarer zu werden, daß vom rein Gestalthaften her die Grenze zwischen Tierleib und Menschenleib schwer zu ziehen ist oder auch gar nicht gezogen werden kann. – Auf diese Problemlage geht der Vf. mit keinem Wort ein. Oder will er sein Werk populärwissenschaftlich aufgefaßt wissen?

Die Ausführungen über den »Unterschied zwischen Tier und Mensch in der Auffassung des dialektischen Materialismus« (20–33) sind m.E. ergänzungsbedürftig. Im Gegensatz zu den Erwartungen des Haeckelschen Materialismus, denen die Überzeugung von einem allmählichen Übergang vom Tier zum Menschen zugrunde lag (damit freilich auch die Hoffnung auf das Auffinden des sog. »Zwischengliedes«!), betont der dialektische Materialismus den Gedanken vom Sprunghaften in der Entwicklung (wobei ihm das »Zwischenglied« gegenstandslos wird). Um seiner Auffassung Nachdruck zu verleihen, beruft sich der dialektische Materialismus nicht nur auf die von Engels und späteren Marxisten vertretene Lehre vom Umschlagen des Quantitativen ins Qualitative, sondern auch auf die durch die Beobachtung der Natur festgestellten »Mutationen«, d.h. auf plötzlich auftretende Veränderungen, die sich vererben; ein Vorgang, der manche Neubildung verständlich macht. Zwar ist es einerseits noch unbestimmt, »wie weite Sprünge man solchen Mutationen zutrauen darf«; auch wird andererseits noch lange Zeit vergehen, bis wir durch die Forschung soviel wissen, »daß man auf der Mutationslehre eine neue wissenschaftliche Theorie der Abstammung wird gründen können«; dennoch muß man sich auch darüber im klaren sein, daß die Vorstellungen über das Werden der Menschengestalt von diesen Forschungen mitbestimmt sein werden (A. Portmann, *Vom Ursprung des Menschen*. 5. u. 6. Tausend, Basel o. J., 20–27). Um so wichtiger wäre also der Hinweis, daß die Mutationslehre beim heutigen Stand der Forschung dem dialektischen Materialismus für die von ihm vertretene Abstammungslehre kein tragfähiges Fundament abgeben kann. Ein entsprechender Untertitel wäre demnach am Platze gewesen, um die vom Vf. tatsächlich vorgenommene Abgrenzung der Frage sichtbar zu machen (vgl. 288/89).

München Wilhelm Keilbach

Newman, John Henry, *Glaubensbegründung aus dem Persönlichen*. Ausgewählte Texte. Hrsg. und eingeleitet von Dr. Joh. Artz. Freiburg, Herder, 1958. Kl.-8°, 100 S. – Engl. brosch. DM 4,80.

Der Einfluß Kardinal Newmans auf die katholische Theologie ist noch immer im Wachsen. Aber das Verständnis seiner Gedanken und deren konkrete Verwendbarkeit wird immer wieder gehemmt durch die wenig systematische und unübersichtliche Art, in der Newman seine Auffassungen niedergelegt hat. Johannes Artz versucht nun in dem vorliegenden Büchlein, aus den Texten Newmans selbst einen systematischen Aufbau einer theologischen Erkenntnislehre vorzulegen. Der Leser soll auf diese Weise einerseits die Möglichkeit gewinnen, Newman selbst sprechen zu hören, anstatt sich bloß auf eine Monographie über Newman verlassen zu müssen; andererseits soll er der Nötigung enthoben werden, in dem reichen Schrifttum des Kardinals sich erst selber mühsam einen Weg zu suchen. Diese Absicht des Verfassers darf als geglückt bezeichnet werden. Vorwiegend aus der *Grammar of Assent*, aber auch aus der Apologie sowie aus Predigten und Briefen werden knappe, klare und besonders charakteristische Texte ausgewählt, in denen sich Schritt um Schritt der systematische Kern von Newmans Gedanken zu dieser Frage enthüllt. Kurze und wohlüberlegte Bemerkungen des Herausgebers verbinden das Ganze zu wohlgefügter Einheit.

Näherhin versucht Artz, alle Elemente einer natürlichen Zustimmungslehre herauszuschälen, die er als geschlossenes Ganzes der Lehre von der Glaubenserkenntnis gegenüberstellt, so daß diese als eine konkrete Anwendung jener erscheint. Tatsächlich ist Newman (woran auch Artz keinen Zweifel läßt) die Zustimmungslehre ganz vom Problem der Glaubensgewißheit her zugewachsen, aber doch eben in der Absicht ausgebildet worden, den Glauben als einen besonderen und ausgezeichneten Anwendungsfall eines sehr viel allgemeineren Sachverhalts zu erweisen. So legt diese Gegenüberstellung ein Grundanliegen Newmans bloß, das der große Kardinal selbst im Anschluß an Butler mit dem Begriff der Analogie auszudrücken versuchte. Die zentrale Bedeutung des Analogiebegriffs in Newmans Denken wird auf diese Weise sichtbar: Glaube ist als Analogie zu dem allgemeinmenschlichen Akt der realen Zustimmung zu verstehen so wie die Kontinuität und Legitimität der katholischen Kirche aus der Analogie des Jetzigen zum Einstigen zu ersehen ist (52ff.; 96f.). Sowohl der christliche Grundakt des Glaubens wie auch die spezifische Ausformung des Christseins im Ja zur katholischen Kirche werden hier also je durch eine besondere Anwendung des Analogiebegriffs gerechtfertigt und zum Verständnis gebracht.

Innerhalb der Lehre von der Glaubenserkenntnis tritt sehr deutlich die durchgehende Gegenüberstellung jener zwei Grundformen geistiger Einstellung heraus, die sich zuerst in dem Gegensatz von begrifflicher und realer Erfassung ausprägt, um sich dann in den Unterscheidungen zwischen reflexer und einfacher Zustimmung, formaler und intuitiver Schlußfolgerung, Logik der Sprache und Logik des Denkens, Gottesbegriff und Gottesglaube, Theologie und Glaube, Gewissen als Sinn für Sittlichkeit und als Sinn für Pflicht weiter zu entfalten. Niemand kann übersehen, daß Newman dabei sehr lebhaft Partei ergreift für das Recht der realen Zustimmung gegenüber der begrifflichen; daß seine persönliche Sympathie diesem konkret-intuitiven Denken zuneigt, das er häufig einfach mit »Glauben« identifiziert (72, 73, 82, 90, 93). Diese lebhafte Parteinahme Newmans läßt häufig einen Sachverhalt übersehen, der in der vorliegenden Auswahl nun sehr deutlich in Erscheinung tritt: daß es dem Kardinal letztlich gar nicht darum geht, die beiden Seiten gegeneinanderzustellen und so den Glauben aus der Verantwortung des begrifflichen Denkens herauszunehmen, sondern daß er in Wahrheit eine Synthese der beiden Verhaltungen beabsichtigt und den komplexen Akt des Glaubens aus Elementen beider Seiten aufgebaut sieht: Erst formale und formlose Folgerung zusammen ergeben den Beweis, auf den sich Gewißheit gründet; erst reflexe und einfache Zustimmung zusammen machen die wahre Gewißheit aus (39f., 29, 65). Auf diese Weise bleibt die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für den Glauben bestehen, der sich seiner intellektuellen Verantwortung nicht entziehen kann, auch wenn er den Raum des bloßen Intellektes weit überschreitet. Freilich ist nicht zu leugnen, daß das religiöse Anliegen eines lebendigen Glaubens, eines Glaubens »als ob ich sähe«, bei Newman immer wieder in die wissenschaftliche Frage der Glaubensgewißheit einbricht und sich mit ihr unlösbar vermengt. Hier könnte wohl ein kritisches und weiterführendes Gespräch mit Newman seinen Ansatz nehmen.

Freising Joseph Ratzinger

Newman, John Henry, Kardinal, *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens.* Übersetzt von Maria Knöpfler. II. und III. Band der Ausgewählten Werke von John Henry Kardinal Newman. Herausgegeben von M. Laros und W. Becker. 2., ergänzte und verbesserte Auflage. Mainz, M. Grünewald, 1958. 8°, XVII und 800 S. – Ln. DM 38,—.

Die Umdisposition in dieser Newman-Ausgabe war sicher richtig: An die »Apologie pro vita sua« die der großen, 1912 erschienenen Newmanbiographie von W. Ward entnommenen Briefe und Tagebuchaufzeichnungen unmittelbar anzuschließen und diese in einem einzigen Band herauszugeben. Damit wird das Bild von Newmans Vita in der anglikanischen und katholischen Zeit gut zusammengefügt. Zweifellos ist darin das biographisch Wichtigste und Entscheidende enthalten. Es wird allerdings noch in manchen Einzelheiten bereichert durch die kürzlich vom Oratorium in Birmingham herausgegebenen »Autobiographical Writings«, die demnächst auch in deutscher Übersetzung vorgelegt werden. (Es wäre dankenswert, wenn sich ein deutscher Verlag auch der Briefe und Tagebücher Newmans aus der anglischen Zeit annähme, die 1920 von Anne Mozley herausgegeben wurden und 1928 auszugsweise in einem längst vergriffenen Band des Theatiner Verlags: »J. H. Kardinal Newman Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche, übertragen von Edith Stein« erschienen, in einer Ausgabe »Gesammelte Werke«, die es auf insgesamt zwei Bände brachte.)

Die im vorliegenden, vom Verlag bestens ausgestatteten Band vorliegenden Dokumente in der schönen und guten Übersetzung von Maria Knöpfler und mit den kenntnisreichen Anmerkungen der Herausgeber geben nicht nur tiefe Einblicke in das Leben, das Werk, die Tätigkeit, das Schicksal und die Gesinnung Newmans, sondern auch in die Zeit- und

Kirchengeschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und in die damals erfolgten kirchlichen Ereignisse. In ihrem Ertrag und in ihrer Bedeutung gehen die hier vorgelegten Briefe und Tagebuchnotizen jedoch weit über das Historische und Biographische hinaus.

München Heinrich Fries

Rahner, Karl, *Das Dynamische in der Kirche.* (Quaestiones disputatae, Band 5.) Freiburg, Herder, 1958. 8°, 148 S. – Engl. brosch. DM 8,40.

Die von Karl Rahner und Heinrich Schlier herausgegebene und mit Dank und Zustimmung aufgenommene Reihe *Quaestiones disputatae* vereinigt im 5. Band drei Beiträge Karl Rahners, die schon früher an anderer Stelle veröffentlicht waren: Prinzipien und Imperative, Das Charismatische in der Kirche, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. In Vorwort und Einleitung begründet und rechtfertigt der Vf. diese neue und geschlossene Publikation. In ihr selbst wird der überzeugende Nachweis geliefert, daß die hier behandelten Themen quaestiones disputatae und disputandae sind, und daß sie eine – überraschend intensive – innere thematische Einheit bilden. Diese wird mit dem Titel »Das Dynamische in der Kirche« zu umschreiben versucht. Genauer gesagt geht es in den drei Beiträgen darum, die heute gebräuchliche Rede vom Recht und von der Würde der Person, von der Einmaligkeit und Freiheit des Einzelnen im Raum der Kirche theologisch zu begründen, ebenso das nicht minder häufig angerufene »Charismatische« der Kirche und in der Kirche. Es geht also um die Theologie des Einzelnen, der mehr ist als die Applikation des Allgemeinen, um die Theologie der Person in ihrem Sein und in ihrem konkreten Vollzug, es geht ferner um eine Theologie der Kirche, die dabei etwas bedenkt, was in der Ekklesiologie manchmal vergessen wird oder zu kurz kommt: Die Kirche ist nicht nur »Kirche der Exekution des Allgemeinen«, Prinzipiellen, also Kirche des Amtes, sondern auch Grund und Raum, darin das Einmalige der Person und das Unableitbare des Einzelnen nicht nur geduldet, sondern vollbracht wird – und zwar eben durch das der Kirche wesentlich Zugehörige des Charismatischen, durch das Wirken und Walten des Geistes, der nicht im Gegensatz zum Amt steht – das Amt in der Kirche ist vom gleichen Geist getragen und der Geist ist dem Amt ausdrücklich verheißen und gegeben –, der aber darüber hinaus »weht wo er will«.

Eine Exemplifikation dessen liefert Rahner in der umfangreichen und tiefbohrenden Abhandlung zu einigen Grundfragen der Exerzitien des Ignatius von Loyola. Hier wird uns wieder einmal klar gemacht, wie bei vielen Anstößen des Innsbrucker Theologen, daß wir eigentlich wenig von dem wissen und bedacht haben, von dem wir meinten, wir wüßten es schon längst oder es sei selbstverständlich. Zugleich versucht dieses meisterliche Kapitel eine philosophisch-theologische Gnoseologie und Kriteriologie für das Konkrete und Individuelle, für das Einzelne und Existentielle zu entwerfen. Dieser Versuch wird durchgeführt in der aus den ignatianischen Exerzitien gestellten Frage, wie der Einzelne die für seine Existenz und sein Heil entscheidende Erkenntnis des Willens Gottes erkennen kann, insofern dieser über die auch dem Einzelnen und sein Tun wesentlich bindenden allgemeinen Verpflichtungen und Berufungen hinausgeht. Die Antwort lautet: diese Erkenntnis geschieht dann und dadurch, daß die Mittel zum Ziel – darum geht es – mit der »gnadenhaften Transzendenzerfahrung« des Einzelnen konfrontiert werden müssen, daß geprüft wird, ob durch die individuelle Wahl und durch die Entscheidung für das Individuelle »die Freude der reinen, freien, unverstellten Transzendenz bewahrt bleibt«, oder gestört und inhibiert wird.

Wenn Rahner meint, Überlegungen solcher Art – es sind Überlegungen zu einer Theologie der Existenz im existentiellen und existentialen Sinn – seien heute noch nicht allzu häufig zu finden, so wird man dem zustimmen, aber dies nicht tun, ohne ihm selbst für seine entscheidenden Impulse zu danken.

München Heinrich Fries

Baumann, Richard, *Prozeß um den Papst.* Tübingen, Katzmann Verlag, 1958. Kl.-8°, 122 S. – Engl. brosch. DM 7,80.

Das Petrusamt und seine Repräsentation in der Kirche ist für den evangelischen Theologen Richard Baumann zu einer Lebens- und Schicksalsfrage geworden. In immer neuen Ansätzen und Bemühungen sucht er diese Frage theologisch und kirchlich zu klären. Auch das hier vorliegende Buch ist ein neuer und sehr konzentrierter Beitrag dazu. Den probati autores, die von der Stellung und dem Amt des Petrus im NT Zeugnis geben, fügt Baumann den jetzigen Landesbischof Martin Haug an, der 1932 eine Schrift verfaßte: »Die Kirche des Neuen Testamentes« und darin nicht nur die besondere Stellung und Beauftragung des Petrus hervorhob, sondern auch prinzipiell die Dauer der Wesensstruktur und Verfassung der Kirche betonte. Gerade aus solchen Voraussetzungen nimmt Baumann das Recht, nach dem bleibenden Amt auch des Petrus zu fragen und er empfindet es als merkwürdige Fügung, daß das Lehrzuchtverfahren gegen ihn gerade unter dem Vorsitz dieses Bischofs eröffnet und durchgeführt wurde. Die Schilderung dieses Verfahrens mit seinem

dramatischen Verlauf und seinen theologischen Höhepunkten, sowie die Wiedergabe des Echos auf das Urteil des Spruchkollegiums, das Richard Baumann seiner durch die Ordination vermittelten Rechte für verlustig erklärt, bilden den weiteren Inhalt des Buches. Man kann nicht sagen, daß die biblischen Gründe, die im Spruchverfahren gegen Baumanns theologische Konzeption erhoben werden, besonders stark sind, und daß die Version, »man wolle kein Urteil über eine Lehre aussprechen, sondern eine Entscheidung gegen Lehrer fällen, man könne auch nicht verbindlich sagen, das Amt von Mt 16 bestehe nicht«, sehr überzeugend sind. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Lehrzuchtverfahren in der evangelischen Kirche besonders gegen »Katholisierende Neigungen« in Gang gesetzt werden, während andere theologische Tendenzen mit Berufung auf die Schrift und die evangelische Freiheit weithin unbehelligt bleiben.

München Heinrich Fries

Cirne-Lima, Carlos, SJ, *Der personale Glaube*. Eine erkenntnismetaphysische Studie. (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX/13.) Innsbruck, Felizian Rauch, 1959. 8°, 156 S. – Kart. DM 10,—.

Das Phänomen des Glaubens ist in der Philosophie wie in der Theologie der Gegenwart neu zur Diskussion gestellt worden und hat dabei eine erfreuliche Verlebendigung erfahren. Die dabei unternommenen Analysen galten vor allem der fides qua creditur und ihrer Grundgestalt. Diese ist von personaler Art und lautet: »Ich glaube an Dich«, und: »Ich glaube Dir.« Der Glaube als Fürwahrhalten wird dadurch nicht außer Kraft gesetzt oder vernachlässigt, im Gegenteil, er wird einem Größeren eingeordnet und in ihm begründet: Der Aussage-Glaube gründet im Du-Glauben, um eine Formulierung des Verfassers aufzugreifen.

Die bisherigen Bemühungen, die personale Gestalt des Glaubens zu beschreiben und zu erhellen, werden in dieser Schrift übernommen und in den phänomenologischen Analysen durch einige gute Unterscheidungen bereichert: Der Glaube an einen Unbekannten, der Glaube zwischen Bekannten, der Glaube zwischen Liebenden. Im letzteren erreicht der Akt des Glaubens als Erkennen und Anerkennen, als Hingabe und Bejahung der Person seine höchste Verwirklichung.

Das eigentliche Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es jedoch, diese Aktphänomenologie in einer Metaphysik und Ontologie der menschlichen Erkenntnis zu begründen und so aus ihren Gründen zu verstehen, anderseits zu zeigen, daß das Erkennen »als Beisichsein, das durch das Andere als Ersterkanntes bei sich selbst ist«, im personalen Glauben zum eigentlichen und höchsten Vollzug gelangt, weil in ihm Verstand und Wille gegenseitig sich aktuieren, ohne ihre Eigenart zu verlieren, weil Glauben ein »freies Erkennen« ist im Sinn der freien Entscheidung und Selbstbestimmung der Person. – Bei diesen Untersuchungen weiß sich der Verfasser der klassischen Scholastik verpflichtet und ihrer Interpretation durch Maréchal, Siewerth, Rahner, Lotz, Brugger, Coreth.

Die im Akt des Glaubens gegebene Glaubensgewißheit sowie die im Glauben möglichen und faktischen Abstufungen gründen in der verschiedenen »Seinsmächtigkeit« des Du.

Auch die fides divina weist diese personale Grundstruktur auf. Die Aussagen der Schrift konvergieren zweifellos dahin und die Bestimmungen des Vaticanums: »ab eo revelata esse credimus«, die den Aussageglauben im Auge haben, schließen das personale Moment nicht aus, weil diese Bestimmungen nicht exklusiv, sondern positiv gemeint sind, weil der Aussage-Glaube in den Du-Glauben ohne Abstriche aufgenommen, ja darin noch selbst verstärkt wird und weil – darauf hätte der Verfasser noch hinweisen können – das Vaticanum selbst die Offenbarung höchst personal bestimmt in den Worten: »Deus se ipsum revelavit et aeterna voluntatis suae decreta« (Denzinger 1795). Hier sei auch der Hinweis gegeben, der in der Arbeit noch mehr hervorgehoben werden sollte, daß die Offenbarung selbst wesentlich ein personaler Akt ist, ein Akt der Freiheit, der Liebe und der Huld der Person.

Der Inhalt der Glaubwürdigkeitserkenntnis als »Vorerkenntnis der Person« ist die Voraussetzung und Bestimmung, das »ontologische Motiv« des Glaubens überhaupt und auch des theologischen Glaubens. Die Art der in ihr gegebenen Erkenntnis wird vom Verfasser als Glaubwürdigkeits »intuition« charakterisiert. Hier wäre der Hinweis auf Newmans reales Erkennen und sein »Konvergenzverfahren« angebracht gewesen (Newmans *Grammar of assent* ist nicht in der Ausgabe von Laros enthalten, sondern nur in der Übersetzung von Theodor Haecker, S. 8 und 155).

Die vorliegende Arbeit eines jungen Gelehrten ist sehr dankenswert. Sie vertieft eine wichtige Problematik und führt sie ein gutes Stück weiter, sie läßt das Eigentliche und Ganze des Glaubens sehen. Sie dient damit auch der Verständigung der Philosophen und der Theologen und der Verständigung der evangelischen und katholischen Theologen, die manchmal mehr, als es nötig oder zulässig war, sich »im Glauben« und im Glaubensverständnis zu einseitigen Positionen verleiten

ließen und kontroverstheologisch und dialektisch bedingte Aussagen als erschöpfende Wesensbestimmungen verstanden.
München Heinrich Fries

Rahner, Karl, *Visionen und Prophezeiungen.* Zweite, unter Mitarbeit von P. Th. Baumann SJ ergänzte Auflage. (Quaestiones disputatae, 4. Hrsg. v. K. Rahner und H. Schlier.) 8°, 107 S. – Engl. brosch. DM 6,80.

Gern folgt man den klaren Ausführungen, mit denen der Vf. die Möglichkeit und theologische Bedeutung von Privatoffenbarungen und Visionen darlegt (9–30), die psychologische Problematik der Visionen aufhellt (31 bis 75), daraus gewonnene Kriterien und Verhaltungsweisen aufstellt (76–88), um schließlich in Bemerkungen über Prophezeiungen fünf verschiedene Typen von Zukunftsvoraussagungen herauszustellen und theologisch zu diagnostizieren (89–107). Die Neuauflage ist hauptsächlich durch Hinweise auf Einzelbeispiele aus dem Leben und auf die neueste Literatur, also durch Zusätze in den Anmerkungen, erweitert. Der Vf. trägt seine Gedanken anspruchslos vor: »es sollte, aufs Ganze gesehen, nur wiederholt werden, was die traditionelle Theologie der Mystik über diese Dinge sagt« (13). In Wirklichkeit ist aber alles so gesagt, daß es neu erscheint und in vielem auch neu ist. Eindrucksvoll wird dargetan, warum es in der »nachchristlichen Zeit solche Erscheinungen geben kann« (17), daß die Privatoffenbarung »wesentlich keine neue Behauptung, sondern ein neuer Befehl« (27) ist, daß man das Charisma der Propheten nicht »mehr oder weniger als ein vorübergehendes Privileg der Urkirche betrachten« (29) sollte, u.a.m. Das Hauptgewicht liegt aber auf der Frage, wie in der »Vision« Natur und Übernatur ineinandergreifen können, bzw. welche Vorsicht zu walten hat, wenn sichere Erkenntnisse von verschiedenen Ansätzen her gewonnen werden sollen. »Es gibt einfach Phänomene, die einerseits natürlich und nicht krankhaft sind und doch anderseits nicht einer transzendenten Ursache entspringen: spontane eidetische Erlebnisse, außergewöhnliche und nicht willkürlich hervorbringbare Leistungen, die aus dem Unterbewußtsein hervorbrechen, Augenblicke genialer geistiger Produktion, die den Eindruck der Inspiration von außen und von oben machen usw. Dinge also, die das Alltagsbewußtsein des heutigen durchschnittlichen Menschen nicht kennt, die weder ›normal‹ noch eigentlich ›anormal‹, noch ›übernatürlich‹ sind« (77). Dieser Satz läßt ahnen, welchen psychologischen Fragen bzw. seelischen Gegebenheiten Rechnung getragen wird. Und vor allem darin liegt die Aktualität des Buches.
München Wilhelm Keilbach

Bibelwissenschaft – Dogmengeschichte

Schubert, Kurt, *Die Gemeinde vom Toten Meer.* Ihre Entstehung und ihre Lehren. München-Basel, Reinhardt, 1958. 8°, 144 S. – Kart. DM 5,50; Ln. DM 7,50.

Der als führender Qumranologe bekannte Orientalist an der Wiener Universität hat Vorlesungen, die er 1957 gehalten hat, zu einem Buch umgestaltet. Dessen äußerer Vorteil ist die klare Übersicht, die allgemeinverständliche Fassung und die sehr dankenswerte Zitierung einschlägiger Texte des AT und NT, der Apokryphen, des rabbinischen Schrifttums und vor allem der Qumrantexte selbst. Sein innerer Wert aber entspricht und entspringt dem Geist des gelehrten Verfassers, der sich seit zehn Jahren intensiv mit Qumran beschäftigt. Obwohl er es verstand in flüssiger, populärer Weise zu schreiben, kommt doch seine ungewöhnliche Belesenheit und gedankliche Durchdringung der genannten Literaturen allenthalben zum Durchbruch.

Zur Orientierung über die weite Thematik des fast zu kurzen, nur das Wesentliche behandelnden Werkes seien die Überschriften der Hauptabschnitte mitgeteilt: I. Die Texte, II. Die Kanonfrage, III. Das Alter der Texte, IV. Fundgeschichte (nur kurz!), V. Die Grabungen in der Klosterruine von Chirbet Qumran, VI. Die Vorgänger der essenistischen Gemeinde, VII. Die Entstehung der essenistischen Gemeinde, VIII. Die essenistische Gemeinde von Ch. Qumran (besonders ihre Lehren), IX. Gemeindetheologie und Endzeiterwartung, X. Der Lehrer der Gerechtigkeit und die beiden Messiasse, XI. Die Entstehung des Christentums und die Qumrantexte, XII. Die Qumrangemeinde und der Rabbinismus.

Die Hauptakzente liegen auf den Lehren und Lebensformen der Qumranleute und verwandter religiöser Gruppen und auf der Konfrontierung mit der Entstehung des Christentums. Ist für weitere Kreise namentlich die letztere Frage immer noch besonders spannend, so sind die besonnenen, wohlabgewogenen Ausführungen von Schubert geeignet, die Gemüter zu beruhigen und vor einseitigen Kurzschlüssen zu warnen. Natürlich sind sprachliche und sachliche »Parallelen« zum NT nachweisbar, da die Essener wie die ersten

Christen aus der gemeinsamen Wurzel des AT, seiner messianischen Texte und Hoffnungen hervorgegangen sind. Ferner ist als wahrscheinlich zu vermuten, freilich nicht fest zu beweisen, daß Johannes der Täufer die Qumrangemeinde kannte und manche positive Lehre, besonders die messianische Naherwartung mit ihr teilte. Daß übrigens »die Taufstelle des Johannes im Jordan knapp vor der Mündung ins Tote Meer« gelegen war (S. 110), läßt sich aus den neutestamentlichen Berichten nicht dartun! Neben den wirklichen und vermutlichen Parallelen zum NT hebt der Verf. die gewaltigen Unterschiede deutlich hervor. Der sachliche Hauptunterschied ist immer Jesus selbst, sein Leben und sein Erlösungswerk, aber auch seine Lehre (Feindesliebe, Stellung zum Sabbat, zum Tempel, zur Askese, zu den Volksscharen, zu den Heiden und Sündern etc.). Von einem »Christentum vor Christus«, oder einem »Lehrer der Gerechtigkeit« als Parallelgestalt und Vorbild für Jesus kann keine Rede sein, selbst wenn es vielleicht richtig ist, daß die Essener ihren Lehrer der Gerechtigkeit für den erwarteten letzten Propheten hielten (S. 100), der »hinweggenommen wurde« und am Ende der Tage wieder auferstehen wird, – wie übrigens andere Gerechte ebenfalls. In dieser und in anderen Fragen hätte noch stärker als es schon geschieht auf die Unsicherheit und Unzulänglichkeit des bisherigen Quellenmaterials hingewiesen werden können.

So läßt sich abschließend sagen, daß das ganze Werk sich auf der sachgemäßen, vorsichtigen Mittellinie einer kritischen Orientierung bewegt. Es wird den Fachmännern gerade in seiner festen Prägnanz viel Anregung und den interessierten Laien reichen Nutzen vermitteln. Man kann sich vorstellen, daß es Prof. Schubert eine nicht leichte Entsagung kostete, auf Literaturverweise und detaillierte Auseinandersetzungen mit den Fachgelehrten fast ganz zu verzichten (vgl. z.B. den immer noch ungelösten Streit, wer unter den »Kittäern« zu verstehen ist). Dafür bietet der Verf. am Ende auf S. 142f. eine Literaturangabe, S. 143f. ein Verzeichnis der Texteditionen und schließlich kann er auf der letzten Seite auf nicht weniger als fünfzehn gelehrte Sonderartikel über Qumran, die seiner eigenen Feder entstammen, hinweisen. Bleibt nur noch zu erwähnen, daß Druck und Ausstattung vonseiten des Reinhardt-Verlags ganz hervorragend sind.

München Vinzenz Hamp

Gärtner, Bertil, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot.* (Horae Soederblomianae, IV.) Uppsala, C. W. K. Gleerup/Lund, 1957. 8°, 68 S. – Kart. Kr. 5,—.

Die kurze Schrift ist sehr inhaltsreich und wirft auf zwei wirklich »rätselhafte Termini« neues Licht. Daß Jesus und nach ihm die ersten Christen »Nazoräer« genannt wurden, hängt sicher zunächst mit seiner Heimatstadt Nazareth zusammen. Aber das ist nicht alles; denn es handelt sich um einen in jüdischen und judenchristlichen Kreisen messianisch gefärbten Begriff, mit dem Prophetenworte erfüllt werden (Mt. 2,23). Der Verf. lehnt einen Konnex mit den geweihten Nasiräern ab, da auf Jesus nicht zutreffend. Dagegen liegen Anknüpfungspunkte mit dem »Sproß« (neser) Is 11 und außerdem mit dem Verbum nāṣar = »bewahren« in den Ebed-Jahwe-Liedern Is 42 und 49 vor. Er untersucht und unterscheidet sehr sorgfältig den Sprachgebrauch im NT und darüber hinaus, wobei auch Qumran mit einbezogen wird. Sogar der Mandäismus kann(!) von Qumran ausgegangen sein (S. 33). – Alles in allem eine saubere Kleinarbeit, die nicht mit absoluter Sicherheit sich auf neue Lösungen versteifen will, aber zur Diskussion über Herkunft, Gebrauch und Inhalt des Titels Nazoräer einen wertvollen Beitrag liefert.

Dasselbe gilt für den zweiten Begriff »Iskariot«. Auf dem gleichen methodischen Weg wird dem »Verräter« und abtrünnigen Freund im AT nachgegangen, besonders wo die Evangelien auf erfüllte Schriftworte hinweisen. Vor allem kommt Ps 55 und noch mehr Ps 41, und zwar der ganze Psalm, nicht nur Vers 10, in Betracht. Eine frappierende Parallele bildet ferner die Person des Ahitofel in 2 Sam 16 und 17. So steht am Anfang der evangelischen Beurteilung des Judas noch nicht das Geldgier-Motiv, sondern das Schrifterfüllungs-Motiv. Ganz richtig ist weiterhin gesehen, daß bei Lukas und Johannes der direkte Einfluß des Satans auf Judas von großer Bedeutung ist, und ähnlich wie Judas haben auch die feindseligen Juden und namentlich ihre Führer »den Teufel zum Vater« (Joh 8,44). Dieses Motiv hinwieder steht wahrscheinlich in sachlichem Zusammenhang mit dem Glauben an die Macht »Belials« in den Qumrantexten. Auf diese Weise wird eine form- und traditionsgeschichtlich sehr bemerkenswerte Judas-Typologie gewonnen. Die Etymologie »Mann von Kerioth« ist kaum richtig, sondern viel eher – ganz im Anschluß an Torrey – die aramäische Ableitung von ischḳarjā = »der Falsche«.

Wieweit sich die Mehrzahl oder einige der vorsichtig aufgestellten Hypothesen als endgültig durchsetzen werden, muß die Zukunft zeigen; immerhin bietet die knappe Schrift des skandinavischen Forschers eine Menge von sehr beachtlichen Gesichtspunkten.

München Vinzenz Hamp

Burghardt, Walter J., SJ, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria.* (Studies in Christian Antiquity, No. 14.) Woodstock, Maryland, Woodstock College Press, 1957. Kl.-8°, XV und 194 S. – Brosch. $ 3,00.

Die patristische Theologie vom Bild Gottes im Menschen wurde in den letzten Jahren zu einem häufig untersuchten Thema (vgl. die letzte, ziemlich lückenlose Bibliographie von H. Merki in: RAC IV 478–479; zu ergänzen wäre noch: W. Seibel, Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius, München 1958). Über Cyrill von Alexandrien fehlte bislang eine eingehende Monographie. Die Studie W. Burghardts, ursprünglich eine Dissertation an der Catholic University of America, sucht diese Lücke zu schließen.

Der Vf. beweist eine genaue Kenntnis der Texte des Cyrill und der einschlägigen Literatur. So gelingt es ihm, die Aussagen Cyrills treffend in die Tradition hineinzustellen und Übereinstimmung wie Unterschied mit den Vorgängern aufzuzeigen. Zwei einleitende Kapitel weisen nach, daß Cyrill im Anschluß an Athanasius, aber im Unterschied zu Clemens und Origenes, »eikon« und »homoiosis« von Gen 1,26 durchweg synonym verwendet und daß er mit der weitaus überwiegenden Mehrheit der griechischen Väter die Gottebenbildlichkeit ausschließlich auf die Seele beschränkt. Er ist ängstlich darauf bedacht, auch nur den Anschein eines anthropomorphen Gottesbildes zu vermeiden, läuft aber ständig Gefahr, die Leiblichkeit des Menschen unterzubewerten – eine Gefahr, die man ja bis hin zu Augustinus beobachten kann.

Im Hauptteil des Werkes unterscheidet der Vf. 6 Themen, bei denen die Gottebenbildlichkeit zur Sprache kommt und in die sie sich entfaltet: sie zeigt sich in der vernünftigen Geistigkeit des Menschen und verleiht ihm Willensfreiheit, die nicht nur statische Eigenschaft, sondern lebendige Dynamik zum Guten hin ist. Zur Gottebenbildlichkeit gehört die Herrscherstellung des Menschen über die gesamte untermenschliche Schöpfung, der er dank seiner Geistigkeit von Natur aus überlegen ist. Da Cyrill den Menschen immer in seiner geschichtlichen Natur betrachtet, also von Anfang an mit den Gaben des Paradieses ausgestattet und von der Gnade Christi umfaßt, ist es kein Wunder, daß er gleich anderen Vätern auch übernatürliche Gaben zur Gottebenbildlichkeit rechnet. Burghardt zählt insbesondere auf: die vom Heiligen Geist gewirkte Heiligkeit, die erst dem Ebenbild Gottes Vollkommenheit verleiht und dessen vornehmstes Element darstellt, die Unsterblichkeit, die auch die gnadenhafte Auferstehung des Leibes mit umfaßt, und die durch Christi Erlösungstat verliehene Gotteskindschaft, die den Menschen in die Würde eines Adoptivsohnes Gottes erhebt.

Ein eigenes Kapitel handelt von der Gottebenbildlichkeit der Frau, von der Cyrill erstaunlich pessimistische Auffassungen an den Tag legt: Nur der Mann ist unmittelbar nach dem Bild Gottes geschaffen. Die Frau ist zunächst nur Bild des Mannes, erst durch seine Vermittlung Bild Gottes, dem Mann körperlich und geistig unterlegen. Es ist verständlich, daß Cyrill große Schwierigkeiten bei der Erklärung hatte, die ja Mann und Frau in gleicher Weise umfaßt.

Zwei abschließende Kapitel untersuchen die Thesen Cyrills über die Auswirkungen der Sünde und der Erlösung auf die Gottebenbildlichkeit. Die Sünde schwächt sie – einige Texte sprechen sogar von ihrem Verlust –, Christus stellt sie wieder her. Diese letzten Themen sind leider recht kurz behandelt. Der Gedanke des Logos als Bild Gottes, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist, und der den Menschen nach dem Bild erneuert, das er selber ist, spielt bei Cyrill sicher eine größere Rolle, als die wenigen Seiten bei Burghardt glauben lassen.

Die besondere Schwierigkeit einer solchen Monographie besteht darin, daß Cyrill kein einheitliches System der Bild-Gottes-Theologie entwickelt. Man findet bei ihm nur mehr oder weniger verstreute Äußerungen, die ein oft widersprüchliches Bild ergeben. Burghardt widerstand der Versuchung, alle Aussagen auf eine einheitliche Linie zwingen zu wollen. Er sieht die inneren Differenzen, sucht vorsichtig Zusammenhänge aufzuzeigen, läßt aber die Unausgeglichenheiten stehen, wenn sie nicht mehr zu erklären sind. So gelingt es ihm, Cyrill zur Sprache kommen zu lassen, und nicht fremde Ideen in die Texte hinein zu interpretieren.

Burghardt hat mit seiner Monographie einen wichtigen Beitrag zur patristischen Theologie geleistet und eine bisher offene Lücke geschlossen. So ist allmählich das Material zusammengetragen, aus dem eine Gesamtdarstellung der Imago-Theologie der Väter erarbeitet werden könnte, die ein dringendes Bedürfnis nicht nur der patristischen Wissenschaft, sondern auch der Dogmatik und Exegesegeschichte ist.

München Wolfgang Seibel

Bévenot, M., *St. Cyprian, The Lapsed, The Unity of the Catholic Church.* (Band 25: Ancient Christian Writers, ed. Quasten-Plumpe.) Westminster (Maryland)-London 1957. 8°, 133 S. – Preis 21/-net.

In der vorzüglichen Sammlung ACW, die jetzt nach dem Tode von Plumpe allein von J. Quasten herausgegeben wird, sind als 25. Band erschienen die Schriften »*De lapsis*« und

»*De ecclesiae (catholicae) unitate*« von Cyprian. Die Übersetzung beruht hauptsächlich auf der lateinischen Ausgabe von G. Hartel in CSEL 3,1, sie verwertet aber auch die Ausgabe von J. Martin im Florilegium Patristicum 21 (nicht 23). Der Übersetzer und Kommentator Bévenot legt großen Wert auf Textfragen, und zwar sowohl bei den Cyprianischen Schriften wie bei den von Cyprian benützten lateinischen Bibelübersetzungen. Im Kommentar wird vor allem der Literalsinn erklärt und werden viel philologische Worterklärungen geboten. Bévenot verfügt über die allseitige Literaturkenntnis, daß er ein maßgebliches Wort über die vielerörterte Buß- und Primatslehre Cyprians zu sprechen vermag. Ein Beispiel für die besonnene Interpretation Bévenots ist, wie schon Altaner in seiner Rezension in TheolLitZeitung 83 (1958) 519 hervorgehoben hat, die Anmerkung 142 Seite 93: Die Stelle »*exhomologesin conscientiae faciant*« (c. 28) ist so aufzufassen, daß »*exhomologesis*« ein wenigstens privates Bekenntnis der Art der Sünden einschließt; doch, so fährt Bév. fort, kann man daraus nicht auf die Existenz einer Privatbeichte im modernen Sinn schließen. In Anmerkung 66 Seite 84 ist eine ähnliche Äußerung. Für das Sprachfeld um »*exhomologesis*« wäre der Hinweis auf ein Wörterbuch, etwa W. Bauer 5. Aufl. S. 548 zu wünschen, zu »*confessio*« gibt es u.a. den Artikel von H. Rheinfelder in der Zeitschrift »Die Sprache« 1 (1949) 56–67 und von C. Mohrmann in: Annal. Thymgen. 37 (1949) 76f.

Mit besonderem Interesse liest man, was über »*De eccl. unit.*« geschrieben ist: Cyprian wollte angesichts der Spaltungsversuche der Sektierer das Geheimnis der kirchlichen Einheit darlegen. Um den Ursprung und die Quelle der Wahrheit zu finden, bräuchte man nicht lange zu suchen, denn nach Mt 16,18 sei die Kirche auf Petrus gebaut; obwohl alle die gleiche Gewalt hätten, so sei doch der Ursprung der Einheit von dem einen Petrus abzuleiten, damit die Kirche als eine erwiesen werde. – Bév. sagt 75f. A.11, daß die beiden Fassungen von Kap. 4 cyprianisch sind; der Sinn der Primatstelle sei aber kontrovers. Es werden die verschiedenen Theorien aufgezählt, so die Interpolationstheorie von H. Koch und neuerdings von Le Moyne, die Theorie einer Revision durch Cyprian selbst, von Chapman u.a., die Theorie, daß Cyprian seinen eigenen Text später änderte und so den allgemein angenommenen Text schuf, so Batiffol, Perler u.a. und Bévenot selbst.

Herausgeber und Übersetzer haben sich den Dank aller Freunde der Väterschriften verdient. Bemerkenswert ist noch, daß in diesem Band 25 der Text der Übersetzung 55 Seiten, die Einleitung 10 S., der Kommentar in den Anmerkungen 52 S. und das Register 7 S. einnimmt; es stehen also dem 55 S. Text mindestens 62 S. Erklärungen gegenüber, ein Zeichen dafür, welche Bedeutung dem Kommentar beigemessen wird.

Obwohl dem Rez. ein Urteil über die Güte der Übersetzung nicht zusteht, so sei ihm doch eine Notiz erlaubt: Für die »*Lapsi*« hat der Übersetzer »*The Lapsed*« genommen, nicht »*The Fallen*« oder »*The Backsliders*«. Den letzteren Ausdruck von den Zurückgleitenden versieht er mit einem Ausrufezeichen (73), vermutlich deshalb, weil der »*slider*« auch im Englischen so etwas wie bei uns ein Schieber ist und weil man den »*Lapsi*« doch nicht allgemein Schiebergeschäfte nachweisen kann.

München Adolf Wilhelm Ziegler

Kirchenrecht

Stiegler, Anton, *Der kirchliche Rechtsbegriff.* Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte. München und Zürich, Schnell & Steiner, 1958. Gr.-8°, XVI und 171 S. – Brosch. DM 9,80.

Schon Geheimrat Dr. Eduard Eichmann hat dazu angeregt, dem kirchlichen Rechtsbegriff einmal geschichtlich nachzuspüren. Sein Nachfolger Prof. DDr. Klaus Mörsdorf hat eine Beschränkung des Themas auf die Elemente und Phasen der Erkenntnisgeschichte des Rechtsbegriffs empfohlen. Anton Stiegler hat der Theologischen Fakultät der Universität München nach langjähriger Arbeit eine umfassende rechtsgeschichtliche Untersuchung als theologische Dissertation vorgelegt, welche die schwierige Frage nach dem kirchlichen Rechtsbegriff lösen sollte.

In der weltlichen Rechtswissenschaft herrschen über den Rechtsbegriff ganz unterschiedliche und gegensätzliche Auffassungen, welche aus den 41 in der Einleitung wiedergegebenen Umschreibungen dieses Begriffs ersichtlich gemacht und dann im Lichte der aristotelischen Causa-Lehre gewürdigt werden.

Zur Klärung des kirchlichen Rechtsbegriffs geht der Vf. von der Etymologie des Begriffswortes in den Sprachen der Bibel und der Kirche (hebräisch, griechisch, lateinisch) aus und stellt überzeugend eine starke Einheitlichkeit in diesen anschaulichen Begriffen fest (1. Abschnitt). In der biblischen Grundlegung

(2. Abschnitt) hebt er die Gottesunmittelbarkeit und den Weisungscharakter des alttestamentlichen Rechts und das unmittelbar um Christus den Gesetzgeber kreisende Rechtsdenken des Neuen Testaments hervor. Nachdem die biblischen Wurzeln der kirchlichen Rechtslehren deutlich gemacht sind, wird dann noch die apostolische Rechtspraxis, die paulinische Gesetzesfreiheit und das Fortwirken der biblischen Weisungen auf die älteste Väterliteratur bis Irenäus weiterverfolgt. Anschließend wird das antike Erbe und seine Auswertung geschildert (3. Abschnitt), so die bei Tertullian beginnende Auseinandersetzung mit der antiken Rechtsphilosophie und Naturrechtslehre, die Anknüpfung an profane Rechtslehren bei Cyprian und Laktanz, die gelegentliche Übernahme von weltlichen Lehren bei verschiedenen Vätern und der Höhepunkt bei Augustinus, der Recht und Moral entsprechend voneinander abgrenzt.

Im Mittelalter bildet das Dekret Gratians in der Erkenntnisgeschichte des Rechts einen bedeutsamen Ausgangspunkt (4. Abschnitt). Die Brücke von den Kirchenvätern zum Dekreit schlagen die zwei Männer, die in der Geschichte der kirchlichen Rechtsgrundlehren vermittelnd zwischen Altertum und Mittelalter stehen, Dionysius Exiguus mit seiner großen Rechtssammlung und Isidor von Sevilla mit seinen Etymologien. Gratian verarbeitet in seinem Dekret das vielgestaltige Erbe der Vorzeit und sucht hauptsächlich das positivgöttliche, natürliche und menschliche Recht miteinander in Einklang zu bringen; er umgeht zwar eine ausdrückliche Begriffsbestimmung des Rechts, liefert aber indirekt dazu die wichtigsten Bausteine. Unter den Dekretisten ist es nicht der das Dekret am ausführlichsten kommentierende Huguccio, sondern der seine Summa zum Dekret am selbständigsten einteilende Sicard von Cremona, der einer treffenden Begriffsbestimmung des Rechts am nächsten kommt. Einen Beitrag zum Rechtsbegriff steuert auch die scholastische Theologie bei (5. Abschnitt). Daher werden die Anregungen des Petrus Lombardus in seinem Sentenzenwerk, das Ringen der großen Scholastiker von Alexander von Hales bis zu Albert dem Großen und Bonaventura um die Rechtseinheit, der Höhepunkt der scholastischen Rechtslehre bei Thomas von Aquin und die Tendenz zum Voluntarismus bei den späteren Scholastikern genauer untersucht.

Aus der Neuzeit erfährt nur das umfangreiche Werk des Franz Suarez, der *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, eine eingehende Darstellung (6. Abschnitt). In diesem Werk faßt Suarez das ganze rechtsphilosophische Wissen der kirchlichen Kreise seiner Zeit zusammen und bringt im wesentlichen die Erkenntnisgeschichte der kirchlichen Rechtslehren zum Abschluß. In einer Zusammenfassung fügt schließlich der Vf. selbst die gesammelten Bausteine zu einer Bestimmung des kirchlichen Rechtsbegriffs aneinander; sie ist zwar etwas lang, aber dafür umso genauer ausgefallen.

Mit unermüdlichem Fleiß und mit weitreichenden Kenntnissen auf den verschiedensten Gebieten hat St. aus einer gewaltigen Stofffülle die wesentlichen Grundzüge klar herausgehoben. Nach dem Vorbild des Sicard von Cremona suchte er manches durch übersichtliche Schemata anschaulich zu machen. Er hat nicht nur eine umfangreiche Literatur verwertet, sondern auch selbständig in gedruckten und ungedruckten Quellen geforscht. So ist das Hauptziel seiner rechtsgeschichtlichen Untersuchung, die Elemente und Phasen des kirchlichen Rechtsbegriffs aufzuzeigen, vollauf erreicht worden.

München Karl Weinzierl

Doskocil, Walter, *Der Bann in der Urkirche.* Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. (Münchener Theologische Studien. III. Kanonist. Abt., 11. Band.) München, Hueber, 1958. Gr.-8°, XV und 220 S. – Brosch. DM 18,—.

Da eine ausreichende wissenschaftliche Untersuchung über die geschichtliche Entwicklung des Kirchenbanns noch fehlt, ist D. auf Anregung von Prof. DDr. Klaus Mörsdorf zunächst den Wurzeln des Kirchenbanns in der Urkirche nachgegangen.

Im ersten Teil schickt er eine religionsgeschichtliche Einführung über Fluch und Bann bei den Völkern des urchristlichen Missionsbereichs voraus, wobei er die von fremden Forschern erarbeiteten Ergebnisse in guter Form wiedergibt. Sowohl bei den Arabern, den Griechen und den Römern als auch bei den Juden bildet der auf die Vernichtung des Betroffenen gerichtete Fluch die religiöse Wurzel des Bannes. Erst später in der attischen Atimie und im jüdischen Synagogenbann tritt die Ausstoßung des Frevlers aus der Gemeinschaft in den Vordergrund.

Vom zweiten Teil ab treibt der Vf. mit Eifer, Vorsicht und Sorgfalt eine selbständige Quellenforschung. Er unterzieht zunächst alle irgendwie einschlägigen Stellen aus den Schriften des Neuen Testaments einer gründlichen und im allgemeinen auch treffenden Auslegung. In den synoptischen Evangelien kommt hauptsächlich das dreifach abgestufte Vorgehen gegen den sündigen Bruder (Mt 18, 15–18) in Betracht. Auch im Johannesevangelium deuten einzelne Stellen auf Entsündigung und auf Ausschluß des Sünders hin. Die Apostelgeschichte berichtet von dem strengen strafweisen Einschreiten des Apostels Petrus gegen Ananias und Sapphira (5, 1–11) und von der Verwünschung des Magiers Simon durch

Petrus (8,18–24). Der Völkerapostel Paulus verwendet in seinen Gemeindebriefen den Begriff des Anathems, fällt sein Urteil über den Blutschänder von Korinth (1 Kor 5) und bemüht sich auch sonst um die Formung des Gedankens eines Ausschlusses des Sünders. Die Wiederaufnahme eines ausgeschlossenen Sünders wird nirgends ausdrücklich erwähnt, sondern klingt nur an manchen Stellen an. In den Pastoralbriefen ist von der Übergabe eines schweren Sünders an den Satan (1 Tim 1,18–20) und vom Vorgehen gegen einen Häretiker (Tit 3,9–11) die Rede. Der Apostel Johannes macht in seinem ersten Brief eine Fülle theologischer Aussagen über Sünde und Entsündigung, fordert in seinem zweiten Brief eine radikale Abkehr von den Irrlehrern und rügt in seinem dritten Brief die ungerechten Maßnahmen des Diotrephes. Der Hebräerbrief, Jakobusbrief und die Petrusbriefe tragen zur Entwicklung des Banns nichts wesentlich Neues bei, ebenso die Apokalypse (2,1–3.22).

Die im dritten Teil durchforschten Schriften der apostolischen Väter (Didache, Barnabasbrief, erster und zweiter Klemensbrief, Ignatiusbriefe, Polykarpbrief, Epistola apostolorum und der nicht leicht zu deutende Hirt des Hermas) bestätigen im wesentlichen nur das, was schon im Neuen Testament gefunden worden ist, und nennen ebenfalls den Kirchenbann nicht ausdrücklich. Auch ist aus ihnen nur sehr wenig über die Wiederaufnahme eines bekehrten Sünders zu entnehmen.

Die vorliegende Promotionsschrift des Vf. kommt zu dem Ergebnis: In der behandelten Zeitspanne findet sich der Kirchenbann noch nicht fertig vor und besteht noch nicht eine fest geformte und normierte Bannpraxis. Aber aus der antiken Umwelt des Christentums und aus den Schriften des Neuen Testaments und der apostolischen Väter lassen sich bereits die beiden Wesensbestandteile des späteren Kirchenbanns ersehen, der Fluch über den Sünder (Anathema) und der Ausschluß des Sünders aus der Gemeinschaft. Herum lagern sich die brüderliche Ermahnung und Zurechtweisung, das Fürbittgebet, die Bekehrung und das Sündenbekenntnis. Die urchristliche Kirchenzucht begnügte sich nicht mit den überkommenen Formen, sondern greift aus dem geoffenbarten Wissen über Sünde und Entsündigung auch zu entsprechenden neuen Maßnahmen, wobei die christliche Gemeinde stark mitwirkt. Trotz der vielfach wenig ergiebigen und schwer zu deutenden Quellen hat es der in der historisch-exegetischen Methode trefflich geschulte Vf. fertig gebracht, die Wurzeln des Kirchenbanns in der Urkirche in einer prägnanten Sprache klarzulegen. Dank seiner abgeschlossenen juristischen und kanonistischen Ausbildung und seiner eingehenden theologischen Studien in der neutestamentlichen Exegese hat er eine bedeutende wissenschaftliche Leistung vollbracht und eine wertvolle Grundlage für weitere Untersuchungen über den Werdegang des Kirchenbanns geschaffen.

München Karl Weinzierl

Dordett, Alexander, *Die Ordnung zwischen Kirche und Staat.* Ein historisch-systematischer Grundriß. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1958. 8°, 207 S. – Kart. DM 12,80.

Der Dozent für Kirchenrecht an der Universität Wien A. Dordett zeichnet hier einen historisch-systematischen Grundriß der Ordnung zwischen Kirche und Staat. Es handelt sich dabei lediglich um eine Niederschrift von acht Vorträgen, die er an der Volkshochschule Wien-West gehalten hat. Er wollte damit auch dem nicht vorgebildeten Hörer den Weg zu den Erkenntnissen der Fachwissenschaft eröffnen, seiner Unsicherheit in der Erfassung geschichtlicher Zusammenhänge und seiner mangelnden Schulung im systematischen Denken entgegenarbeiten und die hinter allen Einzelentscheidungen stehenden unverrückbaren Grundsätze beleuchten.

Da sich die Grundsätze über das Verhältnis von Kirche und Staat aus der geschichtlichen Erfahrung heraus entwickelt haben, wird im ersten Teil zunächst das Werden dieser Grundsätze geschildert. Die Verfolgung der Kirche Christi, ihre Gründe und Rechtsgrundlagen, die Freiheit der Kirche durch den Mailänder Toleranzerlaß des Kaisers Konstantin 313, die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius 380, die Gefahr einer zu starken Beherrschung der Kirche durch die christlichen römischen Kaiser und einer mangelnden Toleranz gegen Andersgläubige, das sind die Hauptprobleme, die im 1. Vortrag zur Sprache kommen. Der Eintritt der Kirche in die germanische Welt, die maßvolle Ketzergesetzgebung des Codex Theodosianus, die Entstehung des abendländischen Kaisertums, die Schutzherrschaft des Kaisers über die Kirche, die gregorianische Reform und die Ausbildung der Zweischwerterlehre und des hierokratischen Systems werden im 2. Vortrag behandelt. Aus dem hohen Mittelalter greift der 3. Vortrag das Problem der Inquisition heraus. Die Gründe für ihre Einführung, ihre Organisation, ihr Verfahren, die Verantwortung für die Verhängung der Todesstrafe und die Schattenseiten werden verständig und maßvoll gewürdigt. Die Glaubensspaltung zu Beginn der Neuzeit sowie die Lehre von der unsichtbaren Kirche, vom landesherrlichen Kirchenregiment und von der Freiheit des Christenmenschen einerseits, die bahnbrechende neue Auffassung des Kardinals Bellarmin von der indirekten Gewalt des Papstes in

zeitlichen Dingen anderseits werden im 4. Vortrag dargestellt. Nach einem Rückblick auf drei mittelalterliche Konflikte, die einer Anbahnung der Kirchenhoheit katholischer Staaten vorarbeiteten, zeigt der 5. Vortrag den Weg zur Kirchenhoheit des Polizeistaates im Gallikanismus und Josephinismus, überhaupt im Absolutismus auf. Der neuzeitliche Toleranzgedanke seit der Aufklärung, der Ursprung des Trennungsgedankens im interkonfessionellen modernen Staat und der Religionsersatz im totalitären Staat, das sind die Themen, die den geschichtlichen Teil abschließen.

Im zweiten systematischen Teil wird zunächst untersucht der naturrechtliche Ursprung und die Autorität des Staates, die Entstehung der Kirche aus dem Recht der göttlichen Offenbarung, ihre dreifache Gewalt und ihre Aufgabe, die heutige Berechtigung ihrer indirekten Gewalt über die zeitlichen Dinge und die Art ihrer Gleichordnung mit dem Staat (6. Vortrag). Dann werden verschiedene Probleme aufgeworfen, die Trennung von Kirche und Staat und die Möglichkeiten ihrer Durchführung sowie die Verbindung von Kirche und Staat und das vollkommene oder teilweise Zusammenwirken beider Gewalten und die Frage der Toleranz gegenüber Andersdenkenden (7. Vortrag). Schließlich werden die beiden Hauptgebiete ins Auge gefaßt, auf denen sich Kirche und Staat im Leben des Einzelmenschen begegnen, die Ehe und die Schule. Die christliche Ehe wird vom Naturrecht, vom Offenbarungsrecht und vom kirchlichen Recht her betrachtet. Das Interesse des Staates und der Kirche an der Form der Eheschließung wird näher dargelegt. In der Schulfrage wird zwischen dem Recht der Eltern, des Staates und der Kirche deutlich unterschieden. Ganz zum Schluß wird noch auf das Schlagwort »Politischer Katholizismus« etwas eingegangen (8. Vortrag).

Der Vf. war bestrebt, bestimmte Hauptprobleme in der Ordnung zwischen Kirche und Staat herauszustellen. Er hat die ursprüngliche Einteilung in acht Vorträge und die manchmal etwas eigenartigen Titel (Der Heilige schrieb ein verbotenes Buch, Der Staat braucht »die schwarze Gendarmerie«) absichtlich beibehalten und auf eine an sich wünschenswerte Erweiterung und Vertiefung des Stoffes über die gehaltenen Vorträge hinaus sowie auf die Beigabe eines wissenschaftlichen Apparats bewußt verzichtet. Aber auch so bietet er einen reichen Stoff mit vielen Einzelheiten, besonders im geschichtlichen Teil. Er erörtert die Probleme mit Sachkenntnis und arbeitet die Grundsätze richtig heraus, so daß sein Werk auch in dieser Form Anerkennung und Beachtung verdient.

München Karl Weinzierl

Brlek, Michael, OFM, *Methodologia historico-iuridica.* Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1958. Gr.-8°, XV und 214 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Wie P. B. Kurtscheid OFM 1941 ein kleines Werk *De methodologia historico-iuridica breves adnotationes* herausgab, dessen 2. Auflage P. L. Oliger OFM 1947 besorgte, so hat nun seinen Fußstapfen folgend sein Ordensgenosse P. M. Brlek, Professor für kirchliche Rechtsgeschichte am Pontificium Athenaeum Antonianum, eine ausführlichere *Methodologia historico-iuridica* geschrieben.

Im 1. Teil gibt er in großen Zügen eine Geschichte der juristischen Methode und der juristischen Methodologie mit einer Würdigung der Bibliographie sowie einen kurzen Überblick über die wissenschaftliche Ausbildung zur Zeit der Väter und der Scholastik bis zur Gegenwart. – Der 2. Teil befaßt sich mit der wissenschaftlichen Ausbildung im allgemeinen. Der wissenschaftliche Forscher braucht ein gründliches Studium, viel Liebe zur Wahrheit und gediegene Kenntnisse in der Philosophie, Theologie, Geschichte und Rechtswissenschaft sowie in der lateinischen Sprache. Er bedient sich der Kartotheken, der Archive und Bibliotheken. Er sammelt den Stoff aus der Bibliographie und den Quellen. Was die rechtlichen Quellen anlangt, so muß er sich über ihre Echtheit, Vollständigkeit, ihren rechtlichen Wert und ihre Auslegung Klarheit verschaffen. Er hat den gesammelten Stoff richtig zu ordnen, auszuarbeiten und zusammenzustellen. Er muß die rechte Art der Zitation beherrschen und Abkürzungen und Siglen kennen. Schließlich wird noch auf die Rechte, die Pflichten und die Verantwortung des wissenschaftlichen Forschers hingewiesen. – Der 3. Teil handelt von der wissenschaftlichen Ausbildung im besonderen. Mündlich geschieht sie durch Diskussion über bestimmte Probleme, durch Lektüre rechtlicher Quellen und durch Bewertung der erschienenen Literatur. Schriftlich betätigt sie sich durch Berichte und kritische Rezensionen über wissenschaftliche Veröffentlichungen, durch Mitarbeit an Zeitschriften und durch Fertigung von Lizentiatsarbeiten. Hauptsächlich wird eine Anleitung zur Fertigung von Doktordissertationen gegeben. – Der 4. Teil wendet sich der wissenschaftlichen Ausbildung in ganz besonderer Weise zu. Die Handschriften, ihre Beschreibung, die Frage nach ihrem Verfasser und ihrer Entstehungszeit, die wissenschaftlichen, besonders die kritischen Ausgaben, vor allem des *Corpus iuris canonici*, kommen hier zur Sprache. Dabei werden auch die Pläne für eine neue kritische Ausgabe des Dekrets Gratians erwähnt.

Es ist dem Vf. gelungen, vielerlei in einer kurzen Form zu bringen, um die kirchenge-

schichtliche Forschung von vorneherein dem neuesten Stand der Wissenschaft anzugleichen. Den Wert seiner Arbeit machen im besonderen aus die klaren Begriffsbestimmungen, die übersichtliche, sachgemäße, wenn auch etwas schematische Gliederung, die reichen Hinweise auf die erschienene Literatur und die trefflichen Anregungen zur wissenschaftlichen Arbeit, die nicht nur dem Anfänger und Doktoranden, sondern auch noch dem fortgeschrittenen Forscher (im 4. Teil) zugute kommen. Aus dem ganzen Werke spricht spürbar die Liebe des Vf.s zur Erforschung der Wahrheit und Förderung der Gerechtigkeit. Die Mahnungen, die er unter anderem dem Rezensenten erteilt, habe ich versucht, in meiner Rezension zu beherzigen.

München Karl Weinzierl

Fehringer, Alfons, SAC, *Klöster in nichteigenen Anstalten.* Eine kirchenrechtliche Untersuchung über die Anvertrauung von Anstalten an klösterliche Verbände. Paderborn, F. Schöningh, 1956. 8°, 59 S. – Brosch. DM 6,50.

Die Tätigkeit von Ordensleuten in Anstalten, Schulen, Krankenhäusern usw., welche nicht im Eigentum ihres klösterlichen Verbandes, sondern in dem ordensfremder Institutionen (Staat, Kommunen, Zweckverbände, auch Kirchengemeinden) stehen, gibt heute dringliche Fragen auf. Die Vermischung klösterlicher und weltlicher Arbeitskräfte an solchen Anstalten, die Differenzierung des Arbeitsrechtes, die Betriebsrats- und Gewerkschaftsorganisation, das Verhältnis der Ordensleute zu Leitung und Arbeitnehmerschaft dieser Anstalten hat zu manchen neuralgischen Punkten im Verhältnis zwischen Kloster und nichteigenen Anstalten geführt, die erstmals H. Hanstein in seinem Ordensrecht (1953) S. 261–266 angerührt hat. Der Vf. hat nun in seiner Arbeit, die dem Kanonistischen Institut der Universität München als Lizentiatsarbeit vorlag, das Verhältnis von Kloster und klosterfremder Anstalt vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus untersucht. Ausgehend von der Rechtsstellung des einzelnen Ordensmitgliedes zu seinem Verband, betrachtet der Vf. die verschiedenen Arten von klösterlichen Verbänden und von Anstalten, die miteinander in Beziehung treten. Er faßt alsdann die Begründung des Kloster-Anstalts-Verhältnisses durch den sog. »Ordensvertrag« ins Auge; man nennt diesen auch »Mutterhausvertrag«, »Schwesterngestellungsvertrag«, würde ihn aber zutreffender, gerade im Sinn der Ausführungen des Vf. »Anstaltsanvertrauungsvertrag« heißen. Dieser Vertrag begründet nicht nur das Verhältnis zwischen Kloster und Anstalt, sondern gibt auch Anlaß zur formellen Errichtung des Klosters innerhalb der Anstalt. Damit wird die Anstalt oder wenigstens ein Wirkungskreis derselben dem Kloster anvertraut zu relativ selbständiger Verwaltung. Beide Partner können nur insoweit kontrahieren, als ihre Eigenständigkeit und die Erfüllung der je eigentümlichen Aufgaben gesichert sind.

Die Überlegungen schaffen überzeugend die kirchenrechtliche Begründung für die auch im bürgerlichen Arbeits- und Steuerrecht wichtige Tatsache, daß niemals das einzelne Ordensmitglied mit der Anstalt kontrahiert, niemals dessen Arbeitnehmer und Lohnempfänger ist, vielmehr seine ordenseigene Aufgabe innerhalb seiner klösterlichen Kommunität erfüllt, die ihrerseits mit der Anstalt in ein Vertragsverhältnis getreten ist. Ihr ist die Anstalt anvertraut und einzig in diesem Anvertrauungsverhältnis (in dem auch sonst im kanonischen Recht geläufigen Sinn, vgl. Mörsdorf, Religiosis concredere, in: Arch. f.k.KR 123 1948 S. 54ff.) erscheint der Eigenart des Klosters und der Anstalt genügend Rechnung getragen. Hier liegt kirchenrechtlich zum ersten Mal eine Darstellung des Kloster-Anstaltsverhältnisses vor, die für derartige Vertragsabschlüsse Beachtung verdient. Denn hier sind nun auch einmal die Grenzen bezeichnet: Ordensleute können nicht mit jeder Anstalt und können nicht unter jeder Bedingung kontrahieren, sondern nur unter voller Wahrung ihrer von der Kirche vorbezeichneten Aufgabe und Eigenständigkeit. Ordensleitungen tun gut daran, sich mit dieser kirchenrechtlichen Darstellung vertraut zu machen, deren Bedeutung dadurch unterstrichen wird, daß sie sich in ihren Ergebnissen sachlich mit der im Folgenden zu besprechenden Arbeit eines der angesehensten deutschen Arbeitsrechtlers, des Senatspräsidenten am Bundesgericht Dr. Gerhard Müller, trifft.

München Audomar Scheuermann

Müller, Gerhard, *Zum Recht des Ordensvertrages.* Eine Untersuchung über die Rechtsverhältnisse der krankenpflegenden Orden zu den nicht in ihrem Eigentum stehenden Krankenhäusern. Paderborn, F. Schöningh, 1956. 8°, 64 S. – Brosch. DM 6,50.

Die Studie Müllers hat trotz ihrer thematischen Einschränkung auf das Verhältnis des krankenpflegenden Ordens zum fremden Krankenhaus Geltung für das Kloster-Anstalts-Verhältnis überhaupt. Dieses Verhältnis ist kaum ein Problem in der ordenseigenen Anstalt ohne weltliches Personal, dafür aber um so komplexer in der ordensfremden Anstalt mit dem oft zahlreicheren weltlichen Personal. Müller geht von der fundamentalen Erkenntnis aus, daß nur die Ordensgemeinschaft als juristische Person, niemals in ihren natürlichen Personen, mit der Anstalt in

Rechtsbeziehungen tritt (18). Dabei sei entscheidend, »daß der Ordenszweck des tätigen Apostolates in seiner religiös-kirchenrechtlichen Eigenart auch vom Gesichtspunkt des weltlichen Rechts aus die Beziehungen gestaltet oder doch mitgestaltet« (24). Wenn arbeitsrechtlich das Kloster-Anstalts-Verhältnis auch nach Art eines Dienstverschaffungsverhältnisses betrachtet werden könnte, so verlange die vorgegebene Eigennatur der klösterlichen Gemeinschaft jedoch derartige Modifikationen, daß dieses Verhältnis nur durch einen Dienstverschaffungsvertrag besonderer Art begründet werden könne, für den auch Müller unter Ablehnung anderer Bezeichnungen den Namen »Ordensvertrag« vorschlägt (24).

Dankbar stellt der Kirchenrechtler fest, wie der Arbeitsrechtler Müller der Sicherung des ordensgemäßen Lebens der Religiosen in der Anstalt das Wort redet (30), dankbar auch um dessentwillen, daß klar die Grenzen aufgezeigt sind, welche dieser Sicherungsmöglichkeit vom heutigen Arbeitsrecht gezogen sind. Wo diese Grenzen erreicht sind, da verbleibt dem klösterlichen Verband nur die Möglichkeit der Vertragskündigung. Unseren Ordensleitungen ist es sehr notwendig, darüber unterrichtet zu werden, ob und unter welchen Bedingungen man kontrahieren und man im Vertrag verbleiben kann. Mehr als früher ist heute damit zu rechnen, daß die Verwirklichung des klösterlichen Lebens in der Anstalt zum Grundsatz der freien Unternehmensgestaltung durch den Anstaltsträger in Spannung gerät. Gerade für solche Situationen hat Müller zum ersten Mal im deutschen Raum die rechtliche Klärung geboten. Und dies sowohl im Grundsätzlichen als auch in Teilfragen, deren unmittelbar praktische Bedeutung bereits aus den Stichworten ersichtlich ist: Stellung des klösterlichen Oberen in der Anstalt (28), Weisungsrecht außerklösterlicher Vorgesetzter an Ordensleute (26), Verhältnis zum weltlichen Dienstpersonal (dessen Ein- und Ausstellung, hier insbesondere die einschneidenden Beschränkungen durch das Kündigungsschutz- und das Mutterschutzgesetz) (31–38), Anwendung der Normen des Betriebsverfassungs- und des Personalvertretungsgesetzes (38–42), Haftung des klösterlichen Verbandes für die Tätigkeit seiner Mitglieder in der Anstalt (42–47), Rechtsnatur des Mutterhausbeitrages (47–50). Drei beigegebene Musterverträge (51–64) tun gute Dienste.

Es könnte nur bedauert werden, wenn die hervorragende Studie Müllers erst hervorgezogen würde, wenn kritische Spannungen aufgetreten sind, und nicht schon jetzt den Klöstern als Anregung dafür diente, dem Kloster-Anstalts-Verhältnis bessere vertragliche Grundlagen zu geben, als in der überwiegenden Anzahl der Fälle gegenwärtig bestehen.

München Audomar Scheuermann

Kirchengeschichte – Gesellschaftslehre

Klapper, Joseph, *Die Kirche zum heiligen Brunnen (Ecclesia Sacri Fontis) in Erfurt.* (Erfurter Theologische Schriften, hrsg. v. Erich Kleineidam und Heinz Schürmann, 2.) Leipzig, St. Benno-Verlag, 1957. 8°, 134 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Die Kirche zum heiligen Brunnen auf dem Fischersand gehört zu den weniger bekannten alten Gotteshäusern Erfurts. Sie war nie Pfarrkirche und auch das Kollegiatkapitel, das an ihr seinen Sitz hatte, sah keine besonders berühmten Männer in seinen Reihen. Wenn diese Kirche trotzdem nunmehr eine gründliche Monographie erhalten hat, so dankt sie es nicht nur dem Umstand, daß sie Kapelle des dortigen Priesterseminars geworden ist, sondern wohl in erster Linie ihrem eigenartigen Ursprung. Handelt es sich doch um eine Kirche, die aufgrund eines verhältnismäßig genau datierten Sakramentsdiebstahls (1249) gebaut wurde. Daß sie gerade über einem Brunnen, an dessen sakraler Bedeutung kaum gezweifelt werden kann, errichtet wurde, macht ihre Entstehung doppelt interessant. Hier treffen also die Motive des Fons sacer und der Wunderhostie zusammen. Die Forschungen von Bauerreiß und Browe wären für eine weitere Vertiefung der Entstehungsgeschichte wohl nicht ohne Ertrag. 1347 wurden die Kanoniker vom Domstift unabhängig und blieben es bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts. Die rechtlichen und liturgischen Verhältnisse, die bauliche Einrichtung, die wirtschaftliche Ausstattung, die personale Besetzung (163 Kanoniker werden namentlich aufgezählt) werden mit liebevoller Sorgfalt geschildert und urkundlich belegt. Ausführliche Quellen- und Literaturangaben und genaue Register betonen den wissenschaftlichen Charakter des Werks. Besonders die Angaben zur spätmittelalterlichen und barocken Gottesdienstgestaltung verdienen Aufmerksamkeit. So wird 1622 von der Feier des Festes der 7 Freuden Mariä, 1677 von musikalischen Gottesdiensten berichtet; noch 1773 wird die Marianische Sodalität der Bürger und Junggesellen neu errichtet; der Wundergedanke beeinflußt die Entstehungsgeschichte stark; aus dem Fest der Auf-

findung des Sakraments wird im Anschluß an ein altes Blutwunder im 16. Jahrhundert ein festum sanguinis Christi. All diese Dinge werden wie die Gründungsberichte und die Ablaßurkunde kritisch untersucht. Diese letztere wäre freilich mit anderen Ablaßurkunden des 13. Jahrhunderts zu vergleichen. Es würde sich ergeben, daß Form der Adresse und Arenga und die Beschränkung auf 40 Tage Ablaß ganz in das 13. Jahrhundert passen; daß die ausgekratzten Stellen vor dem Datum wohl presentibus post decennium minime valituris oder ähnlich lauten. Die Urkunde ist in der Form ausgestellt, wie sie der Diözesanbischof schreiben würde. Von einer Fälschung zu reden, ist vielleicht zu hart. Ob diese Urkunde nicht für die Ankunft des Diözesanbischofs zur Weihe vorbereitet, aber nicht ausgefertigt wurde? Und warum? Vielleicht weil der Erzbischof von Mainz die Weihe nicht vornahm, sondern an seiner Stelle ein Bischof Theoderich konsekrierte. Verf. hält diesen Theoderich für einen Baltenbischof. Doch ist keiner dieses Namens bekannt. Wohl aber ein Bischof Theoderich, der bis zum Tatareneinfall bei den heidnischen Kumanen in Siebenbürgen missionierte. Ob man an ihn denken darf?

Die durch das Erfurter Seminar gehenden Theologen und Priester werden das Büchlein als liebe Erinnerung mitnehmen; wir begrüßen es als einen wertvollen Beitrag, der nicht nur von der großzügigen Renovation von 1954/56 berichtet, sondern auch von der zuverlässigen Arbeit katholischer Historiker jenseits der Zonengrenze zeugt.

München Hermann Tüchle

Läpple, Alfred, *Kirchengeschichte in Dokumenten.* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958. Gr.-8°, 478 S. – Ln. DM 19,80.

Der Vf. bietet eine »Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen für Schule und Studium«. Die Quellentexte sind in deutscher Sprache in ein chronologisches Register eingefügt, das den heilsgeschichtlichen Weg der Kirche von den Anfängen bis zur Gegenwart (1950) aufzeigen will. Sie umfassen in gleicher Weise die äußere Kirchengeschichte wie das innerkirchliche Leben: Staat und Kirche, Theologie, Liturgie, Mystik, Lehrentscheidungen, Ordensregeln, aber in erfreulicher Unbefangenheit auch Dokumente von Personen und Bewegungen, die von der Kirche verurteilt worden sind oder außerhalb der Kirche stehen. Darüber hinaus enthält die Sammlung noch Texte, die für die Tuchfühlung der Kirchengeschichte mit anderen Disziplinen von Bedeutung sind, z. B. aus der Philosophie, der Geschichte, der Germanistik und aus den Naturwissenschaften.

Jede derartige Sammlung muß notwendig manche Wünsche unbefriedigt lassen, da es sich um die Auswahl aus einer fast unübersehbaren Quellenmasse handelt. Der Vf. war sich dieser Schwierigkeit wohl bewußt (S. 9). Sein Werk stellt eine eindrucksvolle Leistung dar, die namentlich an den höheren Schulen gute Dienste tun, darüber hinaus aber bei Studenten und sonstigen Interessierten viele Freunde finden wird. Es ist nur zu begrüßen, wenn die jungen Menschen schon in den Oberklassen der höheren Schulen ohne Ängstlichkeit an die Quellen herangeführt werden; denn aus ihnen leuchtet über allen hellen und dunklen Punkten der Kirchengeschichte doch stets die göttliche Weisheit auf.

Gerade im Interesse einer weiten Verbreitung, die dem Werk zu wünschen ist, sollten aber in einer neuen Auflage einige Mängel vermieden werden. L. nennt zwar sorgfältig die Fundorte, denen er seine Texte entnommen hat; aber er müßte in vielen Fällen auf bessere Ausgaben zurückgreifen. In der vorliegenden Gestalt fließen die Quellen oft aus sekundärer und tertiärer Literatur; z. B. ist das eindrucksvolle Testament König Ludwigs XVI. von 1792 zitiert aus: Die Wacht, Zeitschrift der katholischen Jugend, Jg. 1937 (S. 346–348). Grundsätzlich bedarf aber der zwischen den Dokumenten kleingedruckte chronologische Rahmen einer sorgfältigen Überprüfung. Zahlreiche Daten der Kirchengeschichte des Altertums und des Mittelalters müssen mit einem Fragezeichen oder »ungefähr« versehen werden, beispielsweise die unhistorischen Regierungsdaten der frühen Päpste, die Sterbe- und noch mehr die Geburtsjahre vieler Personen dieser beiden Zeitalter. Darüber hinaus noch einige sachliche Bemerkungen: Bonifaz II. sollte man nicht den »ersten deutschen Papst« nennen, wie dies Adolf von Harnack in der unzulässigen Gleichsetzung germanisch = deutsch getan hat und wie es immer wieder nachgeschrieben wird (S. 72). Der hl. Emmeram starb nicht bei Regensburg, sondern – nach der Marter in Kleinhelfendorf – bei der herzoglichen Villa Aschheim vor München; dies darf bei aller legendarischen Ausschmückung der Vita Arbeos als historisch gelten (S. 80). Bei Cyrillus und Methodius spricht man besser von einer Missionierung in Mähren als in Böhmen (S. 96). Trondheim (Nidaros) wurde 1152 als Erzbistum organisiert (Gründungsbulle erst vom 30. Nov. 1154), mit 10 Suffraganbistümern: Bergen, Oslo, Stavanger und Hamar in Norwegen, Skálholt und Hólar auf Island, Gardar auf Grönland und je einem Bistum auf den Orkney-Inseln, den Färöer und den sog. Südinseln mit Man (S. 128). Die Gründung der »Universität Paris« sollte man nicht auf das Jahr 1150 ansetzen (S. 128). Bischof Otto von Freising starb 1158 (S. 128). Die Datierung

des Portiunkula-Ablasses ab 1216 ist Legende; der erste vollkommene Ablaß für Kirchenbesuch ist der Jubelablaß von 1300 (S. 133). S. 153 wird der irrige Eindruck erweckt, die Orden der Augustiner-Eremiten und Karmeliten seien erst unter Honorius IV. 1285 päpstlich konstituiert worden. Bonifaz VIII. wurde nach dem Attentat von Anagni hauptsächlich von den Bürgern Anagnis befreit (S. 157). Ludwig der Bayer regierte 1314–1347 (S. 158). Für den Eroberer Mexikos besser: Hernán Cortés (S. 220). S. 272: Annam statt Amman. 1649 wurde Karl I. von England hingerichtet (S. 285). Cromwell wurde 1653 Lordprotektor (S. 288). Auf derselben Seite entsteht der Eindruck, Prinz Eugen habe 1683 die Schlacht bei Wien geleitet. S. 299 wird Rousseau als »Überwinder der Aufklärung« charakterisiert; wenn er sich auch deutlich von der älteren Aufklärung abhebt, muß er doch als einer der markantesten Vertreter der Aufklärung gelten. Friedrich II. von Preußen starb 1786 (S. 303). S. 354: Maximilian Joseph von Montgelas. S. 383: Gregor XVI. verbot den Sklavenhandel 1839.

München Georg Schwaiger

von Korvin-Krasinski, Cyrill, OSB, *Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes*. 2. vermehrte Auflage. Freiburg/Schweiz, Paulusverlag, 1958. 8°, 36 S. – Brosch. DM 3,30.

Auf engem Raum ist in diesem schmalen Heft, das einen erweiterten Sonderabdruck des vom Vf. in der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1954 veröffentlichten gleichnamigen Artikels darstellt, eine Fülle von Problemen erörtert.

Der Vf. bemängelt zunächst die ungenügende historische Fundierung des Eigentumsbegriffs der katholischen Soziallehre, der nur bis auf Taparelli zurückginge, die ganze Tradition der Väterzeit und der Scholastik aber außer acht lasse. Nach dieser Tradition sei die Notwendigkeit des Sondereigentums in der Erbsünde begründet, während der ursprünglichen, paradiesischen Ordnung das Gemeineigentum entspreche.

Ohne sich der von L. de Sousberghe in dem Artikel: Propriété »de Droit naturel« (Nouvelle Revue Théologique, Juni 1950) vertretenen Ansicht, das Sondereigentum sei nur eine notwendige Etappe zum Gemeinschaftseigentum, anzuschließen, fordert der Vf. auf Grund der natürlichen Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen, daß jeder in den Besitz von Eigentum gelangen solle, das sich nicht bloß auf Verbrauchsgüter beschränkt, sondern auch auf die Produktionsgüter (Grund und Boden und Kapitalsgüter) erstreckt. Auf welche Weise diese Bildung von Eigentum, besonders in den breiten Massen der Arbeiterschaft, zu geschehen hat, führt der Vf. im einzelnen nicht aus; doch weist er darauf hin, daß die Sparrücklagen der Arbeiterschaft allein zum Erwerb eines wirksamen Anteils an den Produktionsgütern nicht ausreichen. Eine Möglichkeit sieht er in einer Ertragsbeteiligung analog zu den Nutzungsrechten, die einst in den Ländern Ost- und Südeuropas der ihres Bodens beraubten Bevölkerung an den großen Latifundien zustanden. So sehr dem Vf. in seinen Forderungen, die sich aus der natürlichen Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen ergeben, zuzustimmen ist, so dürfte doch der Vorwurf der ungenügenden historischen Fundierung des Eigentumsbegriffs der katholischen Soziallehre nicht stichhaltig sein. Daß die katholische Soziallehre nicht einfach den Eigentumsbegriff Taparellis übernommen hat, der nach der hier nicht nachprüfbaren Ansicht des Vf.s auf John Locke zurückgehen soll, beweist schon die Betonung der natürlichen Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen durch Leo XIII. in *Rerum novarum*, worauf auch vom Vf. Bezug genommen ist, und der Hinweis auf die soziale Verpflichtung des Eigentums in *Quadragesimo anno*. Es dürfte vielmehr so sein, daß die neuscholastische Soziallehre – bewußt oder unbewußt – einen vom patristischen und mittelalterlichen verschiedenen Eigentumsbegriff zugrundegelegt hat, der dem inzwischen vollzogenen Wandel des Welt- und Menschenbildes entsprach. An die Stelle der theokratischen Vorstellung, die, wie auch der Vf. sehr treffend dartut, bereits auf das Alte Testament zurückgeht und nach der Gott als der alleinige Eigentümer aller irdischen Güter und die Menschen nur als Lehensempfänger Gottes betrachtet sind, ist ein personaler und sozialer Eigentumsbegriff getreten, der die der Gesellschaft verhaftete menschliche Person als echten Träger von Eigentum anerkennt. Die Berücksichtigung dieses Wandels im Eigentumsbegriff könnte vielleicht mehr Licht in die Frage nach der rechten christlichen Eigentumsauffassung bringen als die Unterscheidung zwischen primärem, im Urstand geltendem, und sekundärem, für den gegenwärtigen erbsündlichen Zustand maßgebendem Naturrecht, die zudem nicht den Sinn des hl. Thomas trifft, für den das ganze Naturrecht von der konkreten, im gegenwärtigen Zustand bestehenden Menschennatur her gesehen ist. Der vom Vf. zitierte Satz des hl. Thomas (aus der II.II.q. 66, a. 1, ad 1) dürfte kaum in der Weise zu interpretieren sein, daß das Gemeineigentum im Naturrecht begründet und das Sondereigentum lediglich eine Einrichtung des positiven Rechts ist, sondern bedeutet vielmehr, daß die Erdengüter von Natur aus, nach dem Willen des Schöpfers, allgemein für jeden Menschen

bestimmt sind, die private Aneignung und damit die Aufteilung der Güter jedoch erst durch ein positives Faktum, nämlich die Besitzergreifung, zustande gekommen ist, wobei aber diese persönliche Aneignung der Güter doch wieder ihren Grund in der Naturordnung hat, insofern die Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft in ihrem konkreten Zustand diese persönliche Aneignung und die damit verbundene Aufteilung der Güter erfordert.

Ebenso kann Thomas, wenn er lediglich das Verfügungsrecht (ius procurandi et dispensandi) dem einzelnen zuspricht, das Nutzungsrecht aber als gemeinsam erklärt, nicht in dem Sinn verstanden werden, daß der Ertrag der Güter der »Gesellschaft« zufalle – der Vf. sagt dies zwar nicht ausdrücklich, erklärt sich hier aber auch nicht näher –, sondern es ist damit gemeint, daß der Ertrag, wie auch die Güter selber, Gottes Eigentum bleibt, und der einzelne Besitzer davon nur so viel für sich in Anspruch nehmen kann, wie er für seinen »standesgemäßen Lebensunterhalt« bedarf, während das übrige den Armen zusteht.

Trotz dieser Bemerkungen, die mehr Ergänzungen sein wollen, darf man die vorliegende Abhandlung als einen wertvollen Beitrag zur Klärung des christlichen Eigentumsbegriffs und der daraus sich ergebenden konkreten Forderungen nach einer gerechten Eigentumsverteilung betrachten.

Freising Jakob Fellermeier

Breysig, Kurt, *Gesellschaftslehre – Geschichtslehre*. Berlin, Walter de Gruyter, 1958. 8°, XXIX und 229 S. – Ln. DM 30,—.

Gesellschaftslehre, die als »Wissenschaft von dem Wesen, den Gründen und den Formen des bewirkenden Verhaltens der Einzelnen und ihrer Einigungen untereinander im handelnden und im geistigen Leben« definiert ist, und Geschichtslehre, die als »Bewegungs- und Entwicklungslehre des geschichtlichen Prozesses« verstanden wird, sind für den Vf. »Schwestern« (S. 6). Dabei werden beide Wissenschaftsbereiche in den großen Rahmen des Kosmischen gestellt.

Gesellschaftslehre wird so zu einer »kosmologischen Gesellschaftslehre«; sie ist »nur Teil und Ausschnitt einer Weltwissenschaft« (S. 29). Demnach wird die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens analog der kosmischen Ordnung gefaßt (S. 29), jedoch mit dem Unterschied, daß die bestimmenden Faktoren des gesellschaftlichen Lebens nicht physikalische Kräfte, sondern die seelischen Triebe des einzelnen sind, weshalb die Gesellschaftslehre für den Vf. schließlich zu einer »gesellschaftswissenschaftlichen Trieblehre« wird (S. 75).

In gleicher Weise ist für den Vf. die geschichtliche Entwicklung nur ein »Sonderfall von Bewegung« (S. 97) und bildet neben dem »Werden« im anorganischen und dem »Wachsen« im organischen Bereich einen Teilausschnitt des kosmischen Geschehens (S. 95). Auch in der geschichtlichen Entwicklung sind die treibenden Kräfte die seelischen Triebe des einzelnen, namentlich die beiden Urtriebe der »Ich-Hingabe« und »Ich-Betonung« (S. 162), die als Liebe und Machttrieb ebenso die wichtigsten gesellschaftsbildenden Faktoren darstellen.

Bei der Beurteilung des vorliegenden Werkes ist zu beachten, daß es sich nur um die »geretteten Substanzen von zwei durch die Wirren der Katastrophenzeit vernichteten Werken aus Kurt Breysigs Hinterlassenschaft« handelt, wie die Witwe des bereits am 16. 6. 1940 verstorbenen Verfassers im Vorwort (S. V.) hervorhebt. Bei aller Unvollständigkeit der dargelegten Gedanken tritt aber die individualistische Grundtendenz, sowohl das gesellschaftliche Leben als auch das geschichtliche Werden ganz vom einzelnen her zu verstehen, klar zutage. Auch dürfte der Vf. das menschliche Leben in seiner gesellschaftlichen und geschichtlichen Entfaltung nicht genügend abgehoben haben gegen das kosmische Leben; vor allem aber entbehrt es jeglicher Fundierung durch eine göttliche Ordnung.

Wertvoll sind die Auseinandersetzungen des Vf.s mit Kretschmer, Freud, Adler, Jung und Hegel.

Freising Jakob Fellermeier

Reichling, Gerhard, *Die Heimatvertriebenen im Spiegel der Statistik*. Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Neue Folge Band 6/III. Untersuchungen zum deutschen Vertriebenen- und Flüchtlingsproblem. Hrsg. von Prof. Dr. Bernhard Pfister. Erste Abteilung: Grundfragen. Berlin, Duncker und Humblot, 1958. 8°, 462 S. – Brosch. DM 48,—.

Nach den Worten des Vf.s hat die Vertriebenenstatistik die Aufgabe, Anzahl und Gliederung der Heimatvertriebenen (HV) und ihre Lebensverhältnisse zahlenmäßig zu erfassen und darzustellen. Gegenstand der Erfassung und Darstellung sind nur zähl- und wägbare Erscheinungen; der moralische und ethische Verlust der Heimat und aller Werte, die mit der Heimatverbundenheit zusammenhängen, entziehen sich der Erfassung und Darstellung durch die Statistik. Der Zweck der Vertriebenenstatistik ist, zu ermitteln, inwieweit das Ziel der Eingliederung erreicht ist, die HV nicht schlechter als die übrige Bevölkerung leben zu lassen (9).

Was hier als Aufgabe und Zweck der Ver-

triebenenstatistik gekennzeichnet wird, scheint eine trockene und dürre Lektüre zu verheißen. In Wahrheit ist das Buch, in leidenschaftsloser Sprache geschrieben und in nichts von seinem Gegenstand abweichend, ein erregendes und erschütterndes Dokument, die nüchterne, aber ergreifende Bilanz eines in der Geschichte der Menschheit, wenigstens was das Ausmaß angeht, beispiellosen Vorgangs. In vollendeter Methodik und edler Sprache weiß der Vf. ein meisterliches Bild der Heimatvertriebenen in der Bundesrepublik (ohne das Saarland) zu entwerfen.

Reichling geht so vor, daß er das vollständige statistische Quellenmaterial über die HV in eine zusammenfassende textliche Darstellung einbaut mit einer Reihe von Schaubildern und einem Tabellenteil am Schluß. Dabei begnügt sich der Vf. nicht mit einer bloßen Aneinanderreihung von Zahlen und Daten. Er gibt vielmehr in behutsamer und überzeugender Weise Deutungen, die niemals gezwungen wirken, sondern sich aus der Gesamtschau des statistischen Materials unwillkürlich aufdrängen.

Es war nicht die Absicht des Vf.s, die neuesten Stichtagszahlen über die HV mitzuteilen, sondern ein statistisches Gesamtbild zu entwerfen, das eine möglichst klare Darstellung nicht nur über den gegenwärtigen Stand, sondern auch über den zukünftigen Ablauf des Problems der HV zu geben vermag (12).

Im Rahmen dieses Zieles spielt es keine Rolle, wenn der Vf. gezwungen ist, sich an Material zu halten, das zum großen Teil aus den Jahren 1950–1951 stammt. Einmal hat er die bereits 1952/53 in wesentlichen Teilen fertiggestellte Darstellung mehrfach überarbeitet und ergänzt, und zum anderen lassen die aufgestellten Entwicklungsreihen besonders klar die Verhältnisse der HV erkennen. Wenn auch die durch das Bundesgesetz vom 19. Mai 1953 festgelegte Terminologie nicht mehr berücksichtigt werden konnte, so ergeben sich doch durch die Zusammenfassung der HV mit den sonstigen Vertriebenen nur geringfügige, nicht ins Gewicht fallende Verschiebungen. Auch daß unter »Übrige Bevölkerung« auch die Flüchtlinge aus der SBZ fallen, ist keine ernstliche Fehlerquelle. Denn diese sind grundsätzlich in einer anderen Lage als die HV und waren in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch nicht so zahlreich wie heute.

In vier großen Abschnitten (Bevölkerung, Haushaltung und Wohnung, Kultur, Wirtschaft) wird ein gewaltiges Material übersichtlich ausgebreitet und verarbeitet. Das Schwergewicht der Darstellung liegt auf der wirtschaftlichen und sozialen Stellung der HV. Hier wirkt der wirtschaftliche und soziale Abstieg der HV trotz starken Arbeitsdranges und z. T. besserer Begabung geradezu erschütternd. Am ärgsten ist das Los der hv Bauern, die in der großen Masse zu landlosen Arbeitern geworden sind. Die Nebenfolge der Proletarisierung weitester Bevölkerungskreise, die bisher zum stabilsten und gesündesten Element der deutschen Bevölkerung gehörten, wird eindringlich sichtbar. Man muß hier von einer Deklassierung der HV sprechen (213). Es ist bemerkenswert, daß die sog. unbeliebten Berufe sowie die Berufe mit harter körperlicher Arbeit einen wesentlich höheren Anteil an HV als an Einheimischen aufweisen. Weit über ein Drittel aller abhängigen Kräfte in der Landwirtschaft ist von den HV gestellt worden (147, 212). Aber auch in den Bauberufen und in den industriellen Schwerarbeiterberufen ist der Anteil der HV sehr hoch (212, 269, 295). Es wird klar, daß der rasche Wiederaufbau der BR nicht möglich gewesen wäre ohne den überdurchschnittlichen Arbeitsdrang und die zupackende Art der HV.

Die Anstrengungen der HV, ihren Kindern, denen sie in den meisten Fällen keinen Besitz ins Leben mitgeben können, eine gediegene Schulbildung zu vermitteln, sind beachtlich. Sie lassen trotz ihrer ungünstigeren wirtschaftlichen Lage und anderen Schwierigkeiten ihre Kinder in etwas höherem Ausmaß als die übrigen Eltern weiterführende Schulen besuchen, die wirtschaftliche Not zwingt sie freilich dazu, ihre Kinder häufiger vor Ablegung der Reifeprüfung aus der Schule zu nehmen, um ihre Kinder möglichst bald auf eigene Füße zu stellen (142f., 153).

Hinsichtlich der Berufsziele werden von den HV über den Durchschnittsanteil hinaus die Lehrberufe und die sonstigen geisteswissenschaftlichen Berufe gewählt. Allerdings sagt die Zahl von 13,7% hv Studierender der Theologie im Wintersemester 1954/55 wenig aus. Denn einmal ist nicht zwischen katholischer und protestantischer Theologie unterschieden, zum anderen ist die nicht unbeträchtliche Zahl von HV, die an nichtstaatlichen deutschen oder außerdeutschen Hochschulen, insbesondere auch Ordenshochschulen, studieren, nicht berücksichtigt.

Bedauerlich an dem Werk von Reichling ist eigentlich nur, daß der Vf. auf eine eingehende Darstellung der religiösen Verhältnisse der HV fast ganz verzichtet. Dafür liegt bereits zahlreiches, freilich verstreutes Material vor. Es bleibt deshalb ein dringendes Desiderat der Vertriebenenstatistik, mit einer umfassenden Arbeit die religiöse Situation der HV darzustellen. Immerhin lassen auch die Daten Reichlings einige Rückschlüsse auf diese zu. Am 13. September 1950 waren von den fast 7,9 Millionen HV in der BR 4,1 Millionen protestantisch (51,6%), 3,6 Millio-

nen katholisch (45,3%), 100000 Angehörige protestantischer Freikirchen (1,2%) und 150000 Angehörige sonstiger Religionsgemeinschaften, Freireligiöse und Freidenker (1,9%). Wenn man bedenkt, daß unter der letzteren Gruppe auch die nicht unbeträchtliche Zahl böhmischer Altkatholiken erfaßt wird, dann wird die Tatsache, daß die Freireligiösen und Freidenker bei den HV nur halb so stark sind wie bei der einheimischen Bevölkerung (3,9%), doppelt bedeutsam. Sogar in Bayern liegt der Satz der hv Freireligiösen und Freidenker unter dem der einheimischen (0,8% bzw. 1,1%). Diese Zahlen beweisen zumindest das eine, daß oberflächliche Pauschalurteile auch aus klerikalen Kreisen, die sich um eine religiöse Eingliederung der HV wenig Gedanken gemacht haben, unberechtigt und falsch sind.

Während die HV im allgemeinen die gleiche Religionsgliederung wie die einheimische Bevölkerung des Bundesgebietes aufweisen, ist die Veränderung der religiösen Struktur des Bundesgebietes, nach Ländern und Kreisen aufgeteilt, durch den Zustrom der HV sehr beträchtlich. In die überwiegend katholischen Länder Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz und Südbaden kamen in der Mehrzahl protestantische HV, in die überwiegend protestantischen Länder Hessen und Württemberg-Baden in der Mehrzahl katholische HV. Dabei erfolgte in höherem Maße eine Ansiedlung von Katholiken in protestantischen Gegenden als von Protestanten in katholischen Gegenden (138). Die von der katholischen Kirche zu bewältigende Last war insofern größer als bei der protestantischen Kirche. Es ist bedauerlich, daß über den fördernden oder hemmenden Einfluß der Diaspora hinsichtlich der Eingliederung der HV nichts gesagt werden konnte (137). Ob bei einer gegebenenfalls zu erstellenden Statistik unter diesem Gesichtspunkt die katholischen Kerngebiete des Südens eine Glanzrolle spielen würden, scheint fraglich. Die gewaltige gesellschaftsbildende und religiöse Kraft der HV in den Gebieten der mittel- und niederdeutschen Diaspora steht jedenfalls außer jedem Zweifel; sie stellt ein Ruhmesblatt in dem mit blutigen Lettern geschriebenen Schicksalsbuch der HV dar.

Der Gesamteindruck des Buches von Reichling ist schlechthin überwältigend. Hier wird in einwandfreier wissenschaftlicher Methode Bilanz über ein qualvolles Stück deutscher Gegenwart gemacht. Würde man dieses Buch noch ergänzen nach der Seite der religiösen Statistik, dann wäre eine umfassende Darstellung des Schicksals der HV, soweit es in Zahlen eingeht, geliefert. Aber auch ohne diese Ergänzung, die nicht im Vermögen des Verfassers liegt, ist das Buch eine Glanzleistung, für die der Preis nicht zu hoch liegt. Wir wünschen sie in die Hand jedes Soziologen, Politikers und Kirchenführers; wir möchten auch, daß der katholische Klerus sich mit dem Material vertraut macht, das die Lage eines großen Teiles seiner Gläubigen unbestechlich widerspiegelt. Dem Vf. sei aufrichtiger Dank für die hervorragende Leistung gesagt. Uns hat sie in der Überzeugung bestärkt, daß eine endgültige und dauernde Lösung des Problems der HV nicht anders als durch die Rückkehr in die befreite Heimat gefunden werden kann.

Freising Georg May

Liturgiewissenschaft

Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes. Herausgegeben vom Liturgischen Institut. 7. Jahr. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1957. Gr.-8°, 256 S. – Ln. DM 16,50.

Aus dem wertvollen Inhalt können nur folgende größere Beiträge hervorgehoben werden. Eduard Stommel bringt aus bester Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung (8–16) neben Hinweisen zur Katechese (18 bis 22) über die Taufwasserweihe einen Vorschlag für die Umgestaltung der »Benedictio fontis in der Osternacht« (22–24; Begründung 16–28), der für die jüngste Reform der Heiligen Woche zu spät kam, aber hoffentlich bei der Gesamtreform des Missale noch Berücksichtigung finden wird. Zum Thema Liturgiereform sind auch heute noch, z. T. beachtlich die »Pia desideria liturgica« (39–64), die Joseph Göttler († 1935) bereits 1916 in München vortrug. Einen gut belegten Beitrag zum besseren Verständnis der Meßstruktur und zu sachgerechter Meßfeier liefert Hans-Joachim Schulz (81–97). Pastoral sind von besonderem Gewicht der Vortrag über »Bibel und Liturgie in einer deutschen Pfarrei«, Leipzig (193–204), den Bischof Otto Spülbeck auf der Schlußkundgebung des Dritten Französischen Liturgischen Kongresses in Straßburg am 28. Juli 1957 gehalten hat, die »Liturgiesoziologischen Betrachtungen und Probleme«, die Bernhard Häring unter den Obertitel »Die Gemeinschaftstiftende Kraft der Liturgie« stellt (205–214), und der Aufsatz »Kult und Aktion im Aufbau der Pfarrgemeinde« (215–225), in dem Johannes Wag-

ner die innere Zuordnung von Liturgie, Diakonie und Martyrie darlegt.
B. Härung hat sich bei pastoralsoziologischen Untersuchungen die Frage gestellt, »wie weit .... die Gottesdienstfeier aus sich heraus geeignet ist, Gemeinschaft zu schaffen.« Dabei drängten sich ihm zwei Beobachtungen auf, die denen zu denken geben sollten, die immer noch jede Bemühung um einen lebendigen Gottesdienst als ästhetische Spielerei und pastoral irrelevant ansehen: 1. »In den Pfarreien, in denen der Liturge keinen Gemeinschaftskontakt mit der Gemeinde sucht, sondern mit bloßer Persolvierung lateinischer Lesungen und Gebete und der für ihn bestimmten Rubriken zufrieden ist, wo ferner mehr oder weniger barocke Chöre die ›Verschönerung des Gottesdienstes‹ übernehmen, das Volk aber nicht in Gemeinschaftsaktion tritt, läßt sich ein Gemeinschaftsapostolat wie z.B. Wohnviertelapostolat oder Betriebsapostolat nur sehr schwer aufbauen.« 2. »Die Pfarreien, welche keine der Gemeinschaft angepaßte liturgische Feier aufweisen oder sich erst seit kurzer Zeit darum bemühten, liegen im Geburtendurchschnitt der letzten zehn Jahre zum Teil erstaunlich weit unter dem Durchschnitt der Nachbarpfarreien mit lebendigem, Gemeinschaft betonendem Gottesdienst.« Bei dem soziographischen Vergleich konnte H. den naheliegenden Einwand exakt ausschließen, daß sich der (bis zu 50% betragende) Unterschied der Geburtenhäufigkeit vielleicht durch andere religiöse Einflüsse oder soziologische Strukturen, Wohnverhältnisse usw. erklären lasse. »Auch die anderen Kennzeichen, die ein Verfallensein an den Zeit-Ungeist besagen, wie Häufigkeit der Mischehe, der Ehescheidung, bloß ziviler Eheschließung, gesellen sich in der gleichen Richtung zusammen, wenn sie auch nicht immer mit der gleichen Deutlichkeit hervortreten und eine viel zeitraubendere und eingehendere Untersuchung nötig machen« (210–212).

Aus dem Dokumententeil des 7. Jahrgangs verdienen besondere Erwähnung die Abschnitte aus dem liturgischen Direktorium Kardinal Lercaros (S. 98–101) und die »Richtlinien für die seelsorgerliche Gestaltung der Meßfeier in den Bistümern Frankreichs, angenommen von der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe« von 1956 (163–192). Letztere stellen in ihren 256 Paragraphen ein dichtes, manche Anregung vermittelndes Kompendium zur Theologie und Pastoral der Meßfeier dar, dem man in Deutschland aufmerksame Beachtung wünschen muß. Wie auch die Instruktion der Ritenkongregation über sakrale Musik und Liturgie vom 3. September 1958 zeigt, geht man in anderen Ländern in der Gestaltung der Meßfeier Wege, die von den bei uns seit längerem üblichen Methoden abweichen und ihnen z.T. überlegen sind. Das Jahrbuch sollte auch aus diesem Grunde neben den offiziellen (manchmal durch ihre Länge die Leser vielleicht abschreckenden) Dokumenten zusammenfassende, lockerer gehaltene Berichte über die »Liturgische Erneuerung in aller Welt« (einschließlich der protestantischen Welt) bringen. Auch die Liturgische Bibliographie der ersten beiden Jahrgänge sollte wieder aufgenommen werden.

Münster Emil Joseph Lengeling

Sommer, Karl, *Das göttliche Herz*. Gemeinschafts-Andachten im Festkreis der Kirche. Einsiedeln–Köln, Benziger, o.J. (1958). Kl.–8°, 160 S. – Kart. DM 2,—.

Nur aus dem Geleitwort von Dr. Josef Könn ist zu entnehmen, daß der Kölner Pfarrer Karl Sommer sein Gebetbuch bereits zum dritten Male herausgibt. Die fünfzehn Gemeinschaftsandachten folgen in lobenswerter Weise dem Lauf des Kirchenjahres, da wir, wie das Vorwort richtig bemerkt, im Sinnbild des Herzens den Gottmenschen selbst verehren, der sein Heilswerk im Festkreis der Kirche fortsetzt. Die Texte sind fast ausnahmslos der Schrift und der Liturgie entnommen oder von ihnen inspiriert. Damit hängt zusammen, daß der Sühnegedanke zurücktritt, den frühere Andachtsformen im Geist der hl. Margaretha Maria Alacoque ebenso wie Pius XI. in seinen Enzykliken »Quas primas« (1925) und »Miserentissimus Redemptor« (1928) stark herausstellten. Das Grundthema des jeweils ersten Teiles der Andachten ist vielmehr die Betrachtung und Verehrung der göttlichen und menschlichen Liebe Christi, dem Geist der Herz-Jesu-Enzyklika Pius XII. »Haurietas aquas« (15. 5. 1956) entsprechend. Der zweite Teil der Andachten sucht jeweils die »Folgerungen für unsere sittlich-aszetische Lebensgestaltung« zu ziehen.

Kritisch ist Folgendes anzumerken. Die Sprache ist zwar im allgemeinen wohlgestaltet. Doch fehlen nicht vereinzelte Residuen des subjektiven Andachtsstiles: »Liebesglut« des Gemüts (u.a. S. 11 und 14); »heiße Herzenssehnsucht« (S. 118). Anderes wirkt im Mund der Gemeinde schwülstig (z.B. S. 84: »Der Einheit göttlich strahlend Zeichen, der Bruderliebe tief geheimnisvolles Band«) oder zu lyrisch (z.B. S. 107: »Nicht Rosenhag, nicht Honigseim wie Christi Wunden duften fein«), abgeschmackt (Herz »in Kindeshülle«, S. 15 und 29; »Bächlein der Gnaden und Gaben«, S. 69) oder einfach unehrlich (wie die Bitte um baldige Erlösung »vom Leib des Todes«, S. 137). Bedenklich erscheint die durchgängige Verwendung des Jambus in den responsorischen Gebeten. Abgesehen von der

Gewaltanwendung, die die Sprache gelegentlich dadurch erleidet (z.B. S. 15: »kostbar Blut«; »ein' Jungfrau«; 64: »offen Herz«), ist die Gefahr einer leiernden Deklamation gegeben, zumal die responsorischen Texte bis zu zwei Seiten lang sind. Bedauerlich ist, daß die Hymnen nicht – soweit sie darin vorliegen – in der Fassung der deutschen Einheitslieder abgedruckt sind (so S. 16; 69f.; 72f.).

Schwerer als die genannten, im ganzen sporadischen, Mängel wiegt jedoch der durchgehende Fehler, den das Buch freilich mit vielen Andachtsvorlagen, auch in neueren Diözesanbüchern, gemein hat: die responsorischen Gebete sind allzu schematisch auf Vorbeter und Gemeinde aufgeteilt. Was der Gemeinde zufällt, ist häufig formal zu umfangreich und inhaltlich selten echtes Responsum. Man vergleiche z.B. die vorbildliche Weise, in der die Liturgie des Karfreitags die Improperien auf Vorsänger und Schola aufteilt, mit der mechanischen Gliederung derselben Texte S. 48f. Immer wieder werden der Gemeinde Zeilen zugewiesen, in denen sie sich selbst theologisch belehrt, sich selbst und andere zu irgend etwas auffordert und die Schrift zitiert. Letzteres ist besonders unpassend, wenn dabei, wie es an zahlreichen Stellen (z.B. 33, 35 zweimal, 40f., 43, 48, 50, 57, 80, 117, 120) geschieht, Worte Christi (oder auch Gottes, wie S. 109) in der Ich-Form von allen zu sprechen sind, kaum weniger schlecht ist aber, wenn ein solches Ich-Wort zwar dem Vorbeter zufällt, die Einleitung dazu jedoch der Gemeinde (z.B. S. 63; 66 u.a.) oder Schriftzitate mechanisch zerschnitten werden (z.B. S. 28; recht ungeschickt auch S. 119: »Vorbeter: .... Die Winzer sprachen zueinander: Alle: Das ist der Erbe! Auf! Wir töten ihn!«).

Münster Emil Joseph Lengeling

Altmann, P. Odilo, OFM, *Schule des Opfers.* Besinnung und Rat zur täglichen heiligen Messe. München, Ars sacra, 1958. Kl.-8°, 160 S. – Ln. DM 8,50.

Liturgische Forschung und liturgische Bewegung haben dieses Volksbuch nicht berührt. Dafür spürt man auf jeder Seite, daß ein sehr erfahrener, volksnaher Seelsorger genau weiß, was die Herzen anspricht. Darin kann man auch nicht auslernen.

München Hugo Lang OSB

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Adam, Adolf, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin.* (Freiburger Theol. Studien, 73.) Freiburg, Herder, 1958. Gr.-8°, XI und 131 S. – Kart. DM 8,80.

Anima. Vierteljahrschrift für praktische Seelsorge. XIII. Jahrgang, Heft 3 und 4, 1958. Olten, Walter 1958. Gr.-8°, S. 193–296 und S. 297–393. – Einzelheft DM 4,—; im Abonnement DM 3,75.

Aristoteles, *Poetik.* Hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke. Paderborn, Schöningh, 1959. Kl.-8°, 118 S. – Brosch. DM 5,80.

Aristoteles, *Politik.* Hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke. Paderborn, Schöningh, 1959. Kl.-8°, 376 S. – Brosch. DM 12,40.

Bauer, B. (Herausgeber), *Bibeltheologisches Wörterbuch.* Graz–Wien–Köln, Styria, 1959. 8°, 859 S. – Ln. DM 39,50.

le Blond, J. M. u.a., *Le couer du Christ et le désordre du monde.* Toulouse-Le Puy, Apostolat de la Priére-Xavier Mappus, o.J. Kl.-8°, 191 S. – 750 Frs.

Börsting, Heinrich, *Geschichte der Matrikeln von der Frühkirche bis zur Gegenwart.* Freiburg, Herder, 1959. 8°, XVI und 134 S. – Kart. DM 14,—.

Christiani, L., *Der Pfarrer von Ars.* Wie er wirklich war. Deutsche Fassung von J. J. Zimmer. (Kreuzring-Bücherei, 19.) Trier, Zimmer, o.J. Kl.-8°, 159 S. – Kart. DM 1,90.

Deuringer, Karl, *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca.* (Freiburger Theol. Studien, 75.) Freiburg, Herder, 1959. Gr.-8°, XXIII und 227 S. – Kart. DM 16,—.

Dürig, Walter, *Pietas Liturgica.* Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie. Regensburg, Pustet, 1958. 8°, 224 S. – Kart. DM 18,—; Ln. DM 21,—.

Federer, Heinrich, *Der heilige Habenichts.* (Sammlung Sigma.) München, Ars Sacra, 1959. 10:18 cm, 31 S. – Geschenkausstattung DM 2,50.

Fehringer, Alfons, *Die Klosterpfarrei.* Der Pfarrdienst der Ordensgeistlichen nach geltendem Recht mit einem geschichtlichen Überblick. Paderborn, Schöningh, 1958. Gr.-8°, 175 S. – Kart. DM 13,—.

Frisch, J. E. G., *Lichtgeburt der Wahrheit.* Nürnberg-Reichelsdorf, Selbstverlag, 1958. Gr.-8°, 151 S. – Kart. DM 15,80.

Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik. 32. Jahrgang, 1959, Heft 1. Hrsg. von H. Bleienstein SJ und F. Wulf SJ.

Würzburg, Echter, 1959. Gr.-8°, 80 S. – Halbjährlich DM 7,50; Einzelheft DM 3,—.

Géraud, Joseph, *Itinéraire Médico-Psychologique de la Vocation.* Le Puy-Paris, Xavier Mappus, o. J. 8°, 95 S. – Brosch. 420 Frs.

Glockner, Hermann, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Stuttgart, Reclam, 1958. Kl.-8°, 1184 S. – Ln. DM 16,80.

Graef, Hilda, *Der siebenfarbige Bogen.* Auf den Spuren der großen Mystiker. Frankfurt, Knecht, 1959. 8°, 508 S. – Ln. DM 18,80.

Hollenbach, J. M., *Der Mensch der Zukunft.* Anthropologische Besinnung in der Weltwende. Frankfurt, Knecht, 1959. 8°, 452 S. – Ln. DM 17,80.

Klein, Joseph, *Skandalon.* Um das Wesen des Katholizismus. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1958. 8°, XII und 464 S. – Brosch. DM 25,—; Ln. DM 29,—.

Kokša, Georg, *Die Lehre der Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts von der Gnade und dem Verdienst der alttestamentlichen Gerechten.* Roma, Herder, 1955. Gr.-8°, XVI und 277 S. – Brosch. DM 20,40.

Leist, Fritz, *Moses-Sokrates-Jesus.* Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt. Frankfurt, Knecht, 1959. 8°, 448 S. – Ln. DM 17,80.

100 Jahre Lourdes 1858/1958. Heft II. Hrsg. in Verbindung mit dem Deutschen Lourdes-Verein. Köln, Verlag Wort und Werk, 1958. DIN A 4-Format, 52 S. – Geh. DM 2,—.

Marduel, F. *Le Pardon de Dieu.* Pour un meilleur usage du sacrement de pénitence. Le Puy, Xavier Mappus, o. J. Kl.-8°, 166 S. – Brosch. 660 Frs.

Die heilige Messe in Bildern. Mit 28 ausgewählten Aufnahmen in Kupfertiefdruck. (Kleine Bücherei.) München, Ars Sacra, 1958. 9,7:15,6 cm, 32 S. – Geh. DM —,70.

Möhler, Johann Adam, *Symbolik* oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. 1. Bd. Einführung und Text. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselmann. Köln und Olten, Hegner, 1958. Kl.-8°, [148] und 773 S. – Ln. DM 44,—.

Mosiek, Ulrich, *Die probati auctores in den Ehenichtigkeitsprozessen der S. R. Rota.* Seit Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici. (Freiburger Theol. Studien, 74.) Freiburg, Herder, 1959. Gr.-8°, XV und 191 S. – Kart. DM 13,—.

Nietert, Bernhard, *Der neue Lehrer.* Eine historisch-pädagogische Studie über Johannes von La Salle, den Vater des Lehrerstandes. (Katholische Erziehergemeinschaft in Bayern. Schriftenreihe des Berufswissenschaftlichen Arbeitskreises, Heft 3.) Schloß Birkeneck, Birkenverlag, o. J. 21×14,8 cm, 96 S. – Kart. DM 2,—.

Pieper, Josef, *Hinführung zu Thomas von Aquin.* Zwölf Vorlesungen. München, Kösel, o. J. Kl.-8°, 246 S. – Ln. DM 12,—.

van der Ploeg, J., *Funde in der Wüste Juda.* Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Bruderschaft vom Qumrân. Köln, Bachem, 1959. Kl.-8°, 266 S. und 12 Kunstdrucke. Ln. DM 14,80.

Ringgren, Helmer / Ström, Åke V., *Die Religionen der Völker.* Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte. Deutsche Ausgabe von I. Ringgren und Ch. M. Schröder. (Kröners Taschenausgabe, Band 291.) Stuttgart, Kröner, 1959. Kl.-8°, VIII und 538 S. – Ln. DM 13,50.

Rusch, Paul, *Kirche im Gebirge und anderswo.* Innsbruck–Wien–München, Tyrolia, 1959. 8°, 259 S. – Ln. DM 14,—.

Scheeben, Matthias Joseph, *Handbuch der katholischen Dogmatik.* Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre. 3. Auflage. Hrsg. und eingeleitet von M. Grabmann mit einem Vorwort von J. Höfer. Freiburg, Herder, 1959. Gr.-8°, LX und 511 S. – Brosch. DM 34,50; Ln. DM 38,50.

Schöpf, Bernhard, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins.* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. von M. Müller, Bd. 5.) Regensburg, Pustet, 1958. 8°, XVI und 270 S. – Kart. DM 18,—.

Semmelroth, Otto, SJ, *Ich glaube an die Kirche.* Erwägungen über das gottmenschliche Geheimnis der Kirche. Düsseldorf, Patmos, 1959. 8°, 120 S. – Ln. DM 7,80.

Siewerth, Gustav, *Die Freiheit und das Gute.* Freiburg, Herder, 1959. 8°, 88 S. – Engl. Brosch. DM 5,80.

Stepun, Fedor, *Der Bolschewismus und die christliche Existenz.* München, Kösel, 1959. Kl.-8°, 298 S. – Ln. DM 15,50.

Wilckens, Ulrich, *Weisheit und Torheit.* Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1959. Gr.-8°, VI und 299 S. – Brosch. DM 28,70.

Wimmer, Otto, *Handbuch der Pfarrseelsorge und Pfarrverwaltung.* Innsbruck–Wien–München, Tyrolia, 1959. 8°, 290 S. – Ln. DM 14,—.

Zeller, Hermann, SJ, *Und morgen ist Sonntag.* München, Ars Sacra, 1959. 12:18,5 cm, 79 S. – Glanzfolie DM 5,20.